This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

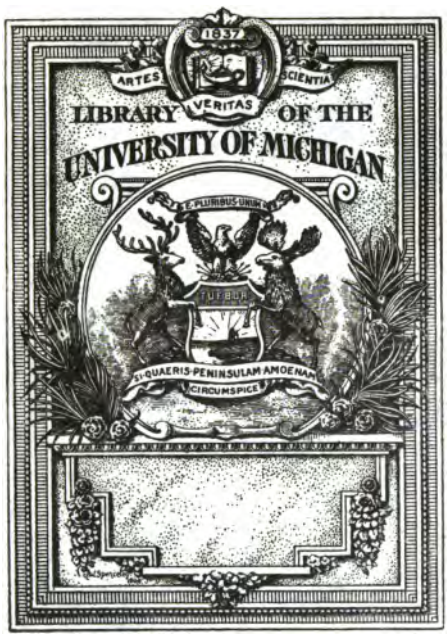
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

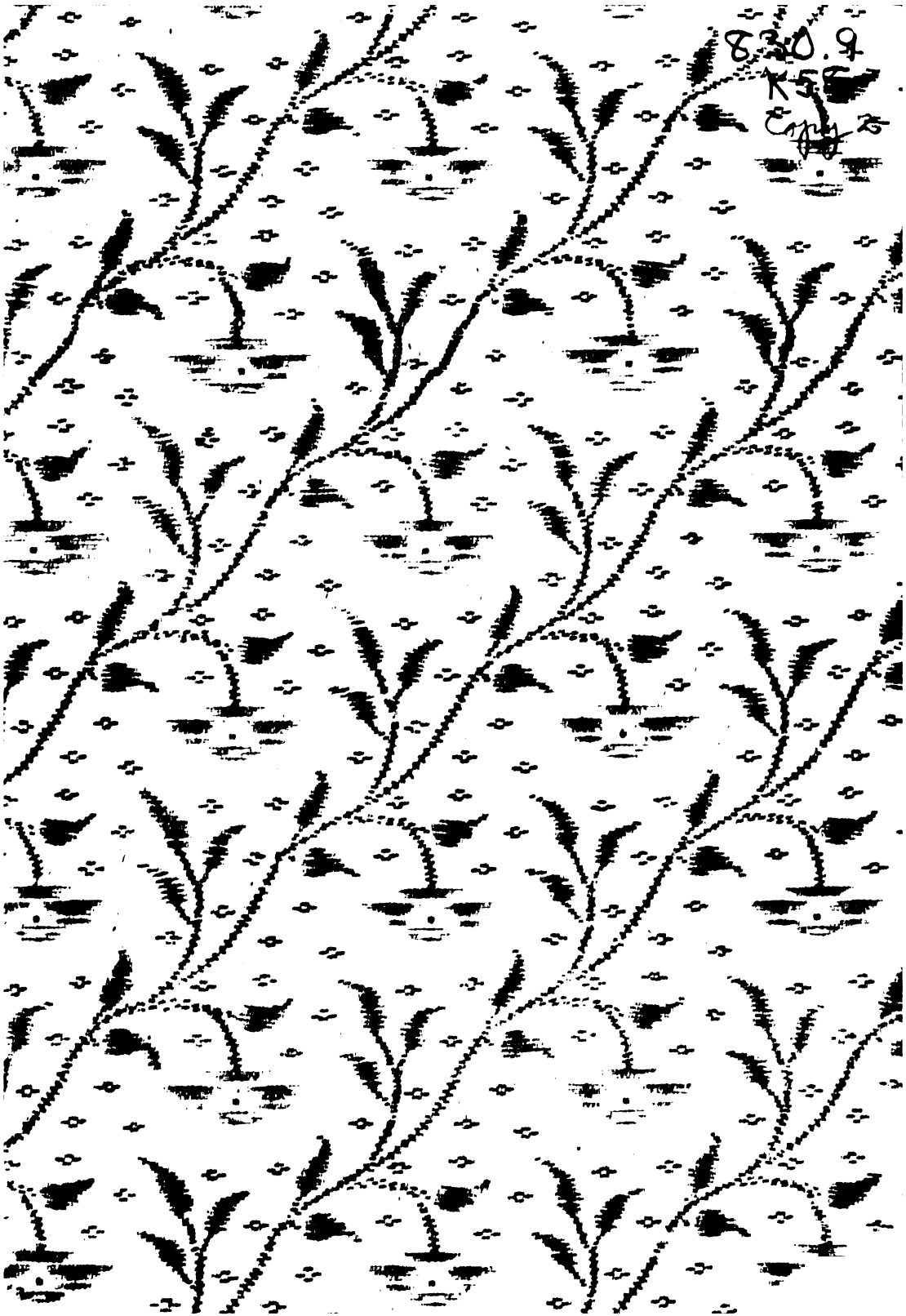
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

830.9
K55
Copy 2



830.9
K58
copy 2

# Erwin Kircher
# Philoſophie der Romantik

Aus dem Nachlaß herausgegeben

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1906

Von diesem Buche wurden 20 Abzüge zum Preise von zwanzig Mark für jedes Exemplar auf Büttenpapier hergestellt, in Ganzpergament gebunden und handschriftlich numeriert

24 c 12 RK

ir übergeben mit diesem Buche die hinterlassenen Manuskripte des früh verstorbenen Erwin Kircher der Oeffentlichkeit. Sie sind in den meisten Teilen unvollendet geblieben, aber wir sind überzeugt, daß auch die Bruchstücke jedem, der den Problemen der Romantik nachgegangen ist, ein Bild romantischen Lebens geben werden, wie es sich nur in dieser einen Seele spiegeln konnte, in der Seele eines Menschen, der selbst ein Romantiker war und doch schon genug spätere Ideale in sich aufgenommen hatte, um die eigentliche romantische Schule übersehen und ihr Wesentliches erkennen zu können.

Wir konnten die Manuskripte nicht wahllos veröffentlichen; manches im einzelnen schon Ausgearbeitete mußte um der Klarheit des Ganzen willen ausgeschieden werden. Es war unser einziger Gesichtspunkt, den inneren Zusammenhang der Teile zu wahren, den einheitlichen Sinn der ganzen Arbeit klar zum Ausdruck kommen zu lassen. Bei der Zusammenstellung der verstreuten Blätter konnten wir nicht immer mit völliger Sicherheit verfahren; doch glauben wir, daß an allen

wesentlichen Stellen kein Zweifel herrschen kann. Wir haben uns soviel wie möglich aller Ergänzungen enthalten, nur manche Abschnitte und Sätze auf die knappste Art vervollständigt und untereinander verbunden. Im ganzen wie im einzelnen ist manches kurz und abgerissen stehen geblieben; auch gelegentliche Wiederholungen waren nicht zu vermeiden, wo derselbe Gedanke in einem anderen Zusammenhange nicht entbehrt werden konnte. Wir zogen dies willkürlichen Ergänzungen oder Aenderungen vor.

Was in seiner endgültigen Fassung aus dem Buche geworden wäre, läßt sich ohnehin nicht absehen. Es sind die Aufzeichnungen eines Dreiundzwanzigjährigen, den in seinen letzten Jahren dauernde Krankheit am Schaffen hinderte. Aber auch so, wie es vorliegt, nicht als sein Werk, sondern als Vorbereitung zu seinem Werk, wissen wir, daß es uns vergönnt ist, etwas Seltenes damit zu geben: die frühen Gedanken eines Menschen, der wie das Sonnenlicht aus allen Dingen ihre Schönheit lockte, der umfassend und reich war wie Friedrich Schlegel und rein und ernst wie Novalis.

Margarete Susman  Dr. Heinrich Simon

# Inhalt


Seite

Vorwort .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. III

Romantiſches Leben .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 1

Hemſterhuis .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 7
- Einleitung .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 8
- Lebenswerte .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 12
- Univerſum und Gott .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 26
- Das goldene Zeitalter der Seele .. .. .. .. .. .. .. 32

Friedrich Schlegel .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 35
- I. Lebenselemente .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 36
- II. Bildungselemente .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 56
  - Idealismus als Kulturphiloſophie .. .. .. .. .. .. .. 56
  - Äſthetiſcher Idealismus .. .. .. .. .. .. .. .. .. 64
- III. Wiſſenſchaftliche Begründung der neuen Weltanſchauung .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 72
  - Kultur und Wiſſenſchaft .. .. .. .. .. .. .. .. .. 72
  - Reine Wiſſenſchaft und Geſchichte .. .. .. .. .. .. .. 76
  - Bildungsformen und Kulturverlauf .. .. .. .. .. .. 92
- IV. Neue Kultur- und Kunſtideale .. .. .. .. .. .. 99
  - Reine und angewandte Äſthetik .. .. .. .. .. .. .. 99
  - Die reine Griechheit .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 111
  - Neue Inhalte der modernen Bildung .. .. .. .. .. .. 114
  - Schiller und Friedrich Schlegel .. .. .. .. .. .. .. 124
- V. Ausbildung der romantiſchen Theorie .. .. .. .. 134
  - Cykliſche Philoſophie .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 134
  - Klaſſiſch und romantiſch .. .. .. .. .. .. .. .. .. 151
  - Wilhelm Meiſter als romantiſches Buch .. .. .. .. .. 157
  - Univerſalpoeſie .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 166
  - Die neue Schönheit .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 169

Novalis .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 177
- Sophie .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 178
- Die „Hymnen an die Nacht“ .. .. .. .. .. .. .. .. 181

Schelling .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 189
- Der transzendentale Idealismus .. .. .. .. .. .. .. 190
- Naturphiloſophie und Romantik .. .. .. .. .. .. .. 222
- Abſoluter Idealismus .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 243
- Der Gott der Romantik .. .. .. .. .. .. .. .. .. 284

Romantiſches Leben

Romantiſches Leben erwacht zu ungefähr gleicher Zeit in England und in Deutſchland. Unendlich vielgeſtaltig ſind die Formen dieſes Lebens und Denkens. Und dennoch iſt darin nur ein Grunderlebnis: das Erwachen der Seele. Für dies Erleben haben wir noch immer nur Bilder. Gewiß iſt nur eins: es wird hier etwas Neues als Wirklichkeit empfunden, als Daſein, als Leben. Es wird alles ſelbſtverſtändlicher, einfacher, klarer, reiner. Es iſt ein beſtimmtes Gefühl da von dem, was Leben iſt, und es will ſich durchſetzen. Woher dies Neue plötzlich kommt, was es iſt, dafür haben wir keine Antwort. Es iſt nur ein Bild, wenn man außen und innen ſcheidet; es iſt nur eine Hypotheſe, wenn man von bewußt und unbewußt ſpricht. Es handelt ſich einfach um eine ſeeliſche Wirklichkeit. Sie wird als etwas unendlich Reines empfunden und nichts in ihr kann ſchlecht ſein. Und ſie iſt etwas ganz Einfaches; die großen komplizierten Erſcheinungen des inneren Lebens treten zurück; ein Menſch „hat Seele, was viel iſt". Man achtet die Leidenſchaften nicht mehr ſo hoch, die immer nur entſtehen können, wenn dies Einfache, Reine, das wie die Quelle des Lebens ſelber iſt, durch beſtimmte Vorſtellungen, durch fixe Ideen aufgejagt, aufgewühlt wird. Man ſtellt die Freude höher als den Schmerz, den Rhythmus höher als irgendein beſtimmtes Vorſtellen, das in ihm abläuft. Denn Freude und Rhythmus ſind eins, ſind das Geſchehen ſelber, dem reinen Weſenhaften der Seele näher als der Schmerz, der immer ein beſtimmtes Vorſtellen iſt, das unſer inneres Leben ſtarr macht, beherrſcht, das die Bewegungen hemmt. Man ſpricht von Klang und Mißklang, wenn man vom Leben der Seele ſpricht. Man empfindet in den ſtarken, einfachen Akzenten der Luſt und der Unluſt. Man ſtellt das Schweben, das Leichtſein höher als das ſchwere Haften und Feſtſtehen auf ſicherer Erde, das freie Spiel der Kräfte höher als die einſeitig große, beſchränkt ſtarke Kraft. Man hat eine Realität in ſich, der man allein glaubt, von der man allein Freude und Schmerz erhält, in der alle Seligkeit und alle Trauer iſt.

Dies ſind die Ausgangspunkte. Das Leben wird einfacher, reiner. Vieles ſcheidet als unweſentlich aus. Was anderen nur wie ſeltne Augenblicke kommt, wird nun alles, wird Wirklichkeit. Man ſucht Leben, Daſein immer zu ſpüren und ſich zu ſchaffen.

Romantik geht nicht aus von dumpfem Taumel des Gefühls. Dies iſt wohl da, Kampf, Schmerz, Ekel, trübe Nachflut empfindſamer Stimmungen — aber es iſt nicht das Weſentliche, nicht der Keimpunkt des Neuen, ſondern hindurch gehen die neuen Loſungen: Beſonnen ſein, das Herz mehr ehren als die Begriffe, zartere Organe als die Worte. So ſchreibt Friedrich Schlegel an den Bruder: „eine gewiſſe Beſonnenheit überhaupt iſt das ſicherſte Kennzeichen des Helden", und ſpäter: „meine Selbſtändigkeit geht nicht über Recht und Schönheit hinweg, ſie ſchämt ſich nicht der Weisheit zu gehorchen."

„Heiterkeit des Geiſtes" erſtreben ſie; „die Weltkenntnis des Voltaire, die ſchöne Begeiſterung Shaftesburys, die Gewalt Rouſſeaus." Der Geiſt ſoll leicht ſein. „Ein echter Geiſt trägt das Haupt ſtolz empor. Was von ihm kommt und um ihn iſt, ſoll jedes in ſeiner Art das beſte und edelſte ſein."

Ein ganz neues Wahrheitsgefühl entſteht. Die Wirklichkeit der Seele rein, wahrhaftig, rückſichtslos leben: dies heißt ihnen „Bildung". Umgang, Geſelligkeit ſind nicht weniger „der Anſtrengung aller willkürlichen Kräfte würdig" als irgend eine andere Beſchäftigung. „Es iſt falſch, nur Arbeit für die Zukunft verdienſtlich zu finden. Aber die meiſten leben in Hoffnung und Einbildung, ich will aber in der Gegenwart und in der Wahrheit leben."

Sie empfinden alle, daß ſie nicht verſtanden werden, daß ſie der Welt als „Sonderlinge" gelten. Wackenroders ſanfte Natur hat darum nicht recht den Mut, das innere Leben rückſichtslos durchzuführen; Caroline und vor allem Friedrich führen ihr Leben ganz in dieſem Wahrheitsenthuſiasmus. Friedrich fühlt, man fliehe ihn, weil er wahrer iſt, als man ſein darf. Keiner hat von dieſer Wahrhaftigkeit des inneren Lebens eine größere Vorſtellung als er. „Die höchſte Begeiſterung kann kaum ein Bild der Wahrheit erſchwingen." „Zeige mir auch nur ein Geſicht

ganz wahr, rein von allen Spuren der verborgenſten Lüge und Liſt, ein Geſicht, das nicht lügen kann... In der Wirklichkeit ſah ich nie ein ganz wahres Geſicht."

Bis zu zerreißendem Skeptizismus führt ihn dies Bewußtſein. Eine eſoteriſche Philoſophie müſſe das Lügen in Schutz nehmen; feine, nicht deutlich bewußte Lügen ſeien der Menſchheit ſo notwendig, als ſchwach zu ſein und das Schreckliche zu fliehen. Er zweifelt, ob in vielen Leben ein einziger Moment ohne Lüge war, „und in keiner Erdenfreundſchaft kann die Wahrheit ganz erreicht werden." Dasſelbe ſteht in einem Brief Carolines.

Die Kraft des Enthuſiasmus iſt der innerſte Sinn der Romantik. Sie iſt nicht Schwärmerei, aber ſie iſt die Quelle aller Sittlichkeit. Sie hebt weit hinweg über alle „launichten Anſichten", die man von ſich ſelber hat. Wenn dieſe herrſchend werden und „jemand ſich ſelbſt ein Spielwerk iſt, der iſt verloren, und hingegen, wer ſich ſelbſt liebt, der iſt auf dem Wege etwas Großes zu werden".

Das „große Ganze des Geiſtes", die innere Bildungskraft, das iſt nur aus dieſer Kraft des Enthuſiasmus zu verſtehen, mit der der einzelne ſein Leben geſtaltet. Denn ſie iſt das „Vermögen der Ideale". Sie ſteigert und erhöht unſer Daſein, ſie ſchafft Werte, ſie enthüllt den inneren Gott in uns. Wer ſein Leben, das Bild ſeines Lebens nicht mit der Kraft dieſes Enthuſiasmus, dieſer zeugenden Liebeskraft ergriffen hat, der kann ſich niemals ſelber lieben und nie ein inneres Ganzes werden. Das Innerſte des Menſchen muß ſchöpferiſch ſein. Es muß „der verzehrende Trieb nach Tätigkeit", nach innerem Schaffen und Werden oder „wie ich ihn noch lieber nennen möchte, die Sehnſucht nach dem Unendlichen" da ſein.

Denn dieſe innere Kraft iſt das Allgemeine und „Reine" im Menſchen. Die ewigen Zwecke und Richtungen entſpringen daraus jedem in einer ihm eigenen Beſtimmung, und „eben die rechten Zwecke machen den Wert des Menſchen, und echter Verſtand und echter Mut können nur

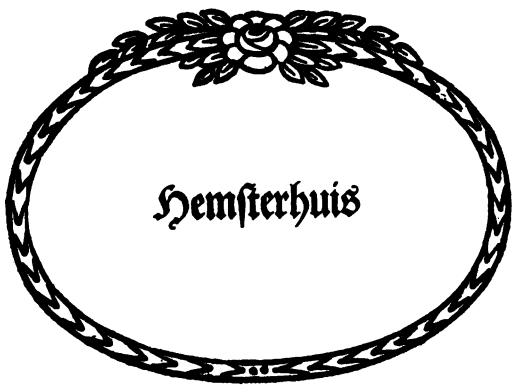
mit dieſen verbunden ſein." Nur von da aus kann über Wert oder Unwert entſchieden werden. Wer dies in einem Menſchen nicht ergriffen hat, der hat ihn nicht verſtanden. Darin liegt die große Kunſt des Verſtehens: man muß die Menſchen ſtudieren, bis man dies Gemeinſchaftliche findet, dies „Ewig-Gute" im Leben eines Menſchen, das ſeine Ehre und Liebe rechtfertigt.

„Es iſt etwas Großes, den Menſchen nicht nach ſeinen baren Taten, ſondern nach ſeinem inneren Leben wägen zu können; nur der Weiſe vermag es." Dies innere Leben verrät ſich in den kleinſten Äußerungen, es iſt die Bildungskraft dieſes Menſchen. Wo ſie rege iſt, da kann der Menſch nicht in Kleinmut verſinken. „Du trägſt den ſchönen Namen Menſch mit Ehren; der Quell der Liebe und Freude in deiner Bruſt iſt zu rein und zu ſtark, als daß niederer Unmut und unwürdiger Trotz ihn auf lange Zeit trüben und zurückpreſſen könnte."

Heilig gehalten werden darum die großen Quellen des Enthuſiasmus: Liebe und Freundſchaft. „In der Tiefe meiner Seele dämmert ein erhabenes Bild der Freundſchaft." „Eine Verbindung mit mir, die lange beſtehen ſoll, muß auf gegenſeitiger Anregung der Sittlichkeit beruhen — denn dieſe Verbindung nimmt ewig zu. Vor allem aber muß der, den ich lieben ſoll, fähig ſein, nur in einem zu leben und über einem alles zu vergeſſen."

Alles hat eine Quelle: Sehnſucht nach dem Unendlichen. Sie wird als Grundkraft geſpürt, ſie wird wirklich nur in der Liebe. — Dies iſt das Bildungsideal der Romantik. In Enthuſiasmus und Liebe ſollen die „wundervollen Kräfte" des Menſchen ausgelöſt werden, dann nur kann das Gefühl unſerer göttlichen höheren Natur in uns durchdringen, dann nur kann die innere Helle und Vollendung erreicht werden.

Dieſer Idealismus des Menſchentums, dieſer Glaube an eine bildende Kraft in der Seele, deren Atem die ſchaffende Liebe iſt, dies Vertrauen auf den inneren Gott, auf das Ewig-Gute des wahrhaft gelebten inneren Seins iſt die Lebenswurzel aller Romantik.


Hemſterhuis

In der Stadt des Idealismus und der Vernunftherrschaft, in der ungeheuren Zwingburg des sich selbst bewußt gewordenen Geistes, hat sich das Volk der romantischen Gedanken zuerst angesiedelt. Von hier aus geschah die Eroberung des objektiven Daseins, die weiten Entdeckungszüge in die geschichtliche Welt, in die Gebiete des Bewußten und Unbewußten, des schöpferischen Geistes und der bewußtlos schaffenden Naturproduktion, die die wichtigste Grundlage zum System unserer modernen Geisteswissenschaften gelegt haben. Was aber schon dieser Zeit der zuversichtlichen Entdeckungsfahrten das Gepräge romantischer Taten gibt, ist der Zusammenhang seelischer Erlebnisse und ursprünglicher Überzeugungen vom Gehalt des Daseins, auf den all dies bezogen wird. Es ist dies ein Grundstrom unmittelbarer Philosophie, der nicht aus den Gedanken des Vernunftidealismus genährt ist, der überhaupt vorerst nicht sich theoretisch in dies System der Philosophie einzustellen sucht: es sind ursprüngliche Vorgänge in der Seele selber, die hier in schwärmerischen Gedanken sichtbar werden, neue Wertungen, die sich auf die Totalität des inneren Lebens beziehen, während ja der Idealismus mit schroffer Einseitigkeit nur die der Vernunft unterworfenen Seelenbezirke zu seiner Grundlage nahm.

Wo romantische Gedanken zuerst sichtbar werden, gehen sie auf die Allseitigkeit der persönlichen Kultur aus, da gründen sie sich auf die Forderungen eines neuen seelischen Lebens und Welterfahrens.

Es ist nicht möglich, die große Tatsache des neuen Seelenlebens auf wissenschaftliche Formeln zu bringen. Ricarda Huch, die neuromantische Künstlerin, hat die Fülle dieser Erscheinungen unter dem Symbol des Apollinischen und Dionysischen zu umfassen gesucht. Gewiß ist nur dies: daß unter dieser Generation ein Erwachen der Seele bemerkbar wird, wie vorher nicht seit den Tagen der Mystiker. Die Begriffe stehen machtlos vor diesen Erscheinungen. Es ist eine Zeit des gewaltigsten Getümmels, der allgemeinen Anarchie, unter den Völkern wie unter den

Gedanken, in der Moral der großstädtischen Gesellschaft wie in den Formeln der Wissenschaft.

Man nannte damals die Zeit das französische Jahrhundert: nach den großen Entdeckungen der französischen Chemie. Man empfand wohl etwas Symbolisches darin, daß die Gesetze der Lösung und Mischung unter den Elementen im Zeitalter Rousseaus und der französischen Revolution aufgefunden wurden. Wie waren alle Sicherheiten gelöst, wie waren elementare und ungebundene Lebensgewalten in die Ordnungen des säkularen Geistes, in die Lebenssysteme der Aufklärung hereingebrochen.

Und in diesen Zeiten erwachte das Leben der Seele. An den verschiedensten Orten Europas tauchen Gedanken, Dichtungen, Erlebnisse auf, um die man die ganz reinen Fäden der Seele selber wieder sich schlingen sieht. Ein Beamter der holländischen Staatskanzlei schreibt platonische Gespräche, in denen ein Hauch sokratischer Weisheit mitten in Gedanken eines neuen Seelenreichtums fühlbar ist. Zwischen zwei Schlössern, zwischen einigen sächsischen Salinenorten und den Höhen von Jena geht ein Leben voll der zartesten, kühnsten Gedankenflüge dahin, ohne viel Kampf und Ringen, in der unmittelbaren Gewißheit eines guten und neuen Lebens, eines ganz freien und hellen Menschentums.

Was die Gedanken und die Erlebnisse dieser Menschen verbindet, das ist zunächst nicht ein Inhaltliches oder ein bestimmter formaler Ablauf ihres inneren Lebens. Ganz verschieden ist die Art, wie ihr Empfinden in den drei großen Schichten des europäischen Gefühlslebens: in der Gefühlsseligkeit des Empfindsamen, im Intellektualen der Aufklärung und im Naturalistischen der Geniezeit verwurzelt ist; ganz verschieden ist vollends die Art, wie sich ihr Gedankenleben aus den so differenten Kulturströmungen des 18. Jahrhunderts nährt.

Das Wesentliche ihres Tuns und Empfindens ist dies, daß sich der Begriff der Realität für sie völlig zu wandeln beginnt. Es soll nicht mehr der Dualismus des bisherigen idealen Lebens gelten, hier die harte Wirklichkeit, die die Gesetze des Tuns und Lassens, das Leben des Alltags im Kreislauf seiner Pflichten bestimmt, und dort das Leben der

ausſchwärmenden Seele, der in Phantaſie und Einbildungskraft erbauten idealen Sphäre, in der ſich das Gefühl nach allem Jammer und Druck des Wirklichen erſättigen kann. Vielmehr wird nun das eigentlich allein wahre, allein gültige Leben als eine poſitive Sphäre der Seele ſelber empfunden, in der das Ideale real und das Reale ideal iſt, in der die Seele ſich den Zuſammenhang der Welt in jedem Einzelnen neu und perſönlich erſchaffen muß, nicht nur die Welt der Träume und der Phantaſie, ſondern den Alltag ſelber mit ſeinen unendlichen Beziehungen, das dem Verſtand nicht durchdringbare Geflecht ſeeliſcher Aneignungen und Wertungen, das jede Minute des inneren Lebens ausmacht und beſtimmt. Erſt wo dieſe Sphäre ſich erfüllt hat, wo dieſe innere und imaginäre Welt ſich zu der allein gültigen Wirklichkeit gefeſtigt hat, wo die tauſend unwägbaren Wahrnehmungen des Verſtandes, des Gefühls, der Einbildungskraft ſich zu einem Zuſammenhang verſchlungen haben, in dem der perſönlichſte, innerlichſte Rhythmus unſerer Seele in ſeinem mitſchwingenden Leben die Geſetze unſeres Daſeins uns kundgibt, erſt da ſoll die Vernunft ein Recht haben, ihr begreifbares und logiſch beſtimmbares Für und Wider auszuſprechen.

Dieſe innerſte und nun als real empfundene Sphäre iſt das Leben des Gefühls, der elementaren Empfindungen, der nur als myſtiſch uns erlebbaren Grundſchicht unſeres Daſeins, nicht im Sinn einer dunklen Ruhſtätte unſeres kaum bewußt mehr genießenden Seins, ſondern als das helle Reich der Seele, in dem alle intellektualen Kräfte unſeres Weſens ſich erſt ihre Rechtfertigung und ihre letzten Gewißheiten holen ſollen. Alle Entſcheidungen und Werte unſeres Lebens, auch die der ſich ſelbſt beſtimmenden Vernunft verwirklichen ſich uns in einem Luſtmechanismus, der durch die Reſonanzen unſeres unterſten, Körper und Geiſt gleichmäßig durchdringenden und beherrſchenden Weſens beſtimmt iſt und der bei den meiſten nur unterbewußt mit im Spiel iſt. Dieſe Grundſchicht unſeres Weſens ſelber ſoll nun der Geiſt, die handelnde Bewußtheit, in ſeine Gewalt nehmen. Wer dieſe allgemeinſte Richtung nicht von vornherein ins Auge faßt, wird ſich im romantiſchen Denken nicht zurechtfinden.

Das Leben und Denken der führenden Romantiker iſt in gewiſſem Sinn

ein einziger großer Verſuch, das Werk der Geiſtesbildung und der perſönlichen Kultur in dieſe Grundſchicht einzubauen und feſt zu gründen, ſich dieſer Fundamente ſelber zu verſichern. In dieſem Sinn wird „Bildung" das große Studium der Romantik. Wo dieſe Beſtrebungen perſönlicher Kultur ſich aus den Tendenzen des philoſophiſchen Idealismus zu rechtfertigen verſuchen, da beginnen — im Philoſophiſchen — die ſpezifiſch romantiſchen Gedankenbildungen.

Aber ehe dies eintritt, hat dies Werk, das eigene Selbſt in ſeinem ganzen Reichtum in die Gewalt zu nehmen, ſchon eine mannigfache Entwicklung durchlaufen, und als die Philoſophie Kants und Fichtes dieſe jungen Denker noch rein theoretiſch beſchäftigt, hat das Grunderleben ihres neuen Selbſt- und Weltgefühls ſchon ſeinen Philoſophen gefunden in Franz Hemſterhuis, der als der erſte und auf lange hin der einzige Philoſoph dieſes Weltgefühls gelten kann. Er wurde von allen Romantikern als zum neuen Geiſt gehörig, als einer der Ihren immer empfunden und gefeiert. Kein andrer wirkte im ſtillen ſo nachhaltig auf die Ausbildung und Deutung der unmittelbaren Lebensgefühle, die den Unterſtrom der romantiſchen Welt ausmachen, und die mit den Forderungen des als gewiß empfundenen Lebens dann auch wieder in die Gedankenreihen des Idealismus eindrangen. Die Geſchichte der Romantik in Kunſt, Wiſſenſchaft und Philoſophie iſt im Grunde nur die Geſchichte der Deutungen, die dieſer ſeeliſche Unterſtrom im Zuſammenhange und in der Auseinanderſetzung mit den Zeitgedanken gefunden hat.

Im Lebenszuſtand des Weiſen beginnt ſich das höchſte Gut, das unbedingt Wertvolle des menſchlichen Daſeins zu verwirklichen und zu erfüllen. In dieſer Glückſeligkeit ſind die Quellen aller Wertungen der Hemſterhuisſchen Philoſophie, hier erhalten ſie ihren Sinn, hier rechtfertigen ſie das ganze Syſtem. Alle Vermögen der Seele haben hier den Einheitspunkt ihres beſten Strebens und Verlangens. In dieſem Ideal erreicht die Aufklärung einen ſoweit vorgeſchobenen Grenzpunkt ihres Lebensempfindens, daß er in das romantiſche Denken unmittelbar hineinragt.

Alles konzentriert ſich in dieſem Syſtem um wenige letzte Lebenswertungen. Die Art, wie dieſe erfaßt und begründet ſind, macht das Neue dieſes Welterlebens und dieſes Denkens aus. Es kehren dieſelben Ausdrücke häufig wieder: Ordnung, Einheit. Sie erhalten ihre ſinnlichſte Ausprägung im Bild der Harmonie und Diſſonanz, es ſind alſo lauter Begriffe, die gewöhnlich als äſthetiſche gelten. Hier ſind ſie viel tiefer erfaßt: als Inbegriff und Symbol des höchſten Guts und hier werden zugleich an die ſeeliſchen Inhalte, in denen ſie ſich ausprägen ſollen, neue Forderungen geſtellt.

Es iſt in dem inneren Leben Hemſterhuis' eine ſeltſame Miſchung vorwegnehmender Gedanken und ganz zeitechten Seelenlebens. Durchaus neue Lebenswertungen und ein neuer Rhythmus der Seele verwirklicht ſich hier noch zum Teil im Gefühlsſtoff des 18. Jahrhunderts. Hemſterhuis iſt gar nicht ein ſpezifiſch äſthetiſcher Denker. Seine Lebensgefühle wurzeln durchaus in der Aufklärung. Er empfindet nie artiſtiſch. Wo er von ſeinem tiefſten Kunſterleben ſpricht, iſt er eher moralempfindſam; ſein Grundgefühl ſcheint äußerlich dem Humanitätsempfinden nicht fern zu ſein; die weltumfaſſende Liebe, in der alle Menſchen Brüder werden, in der ein uferloſes Ideal der Gleichheit ſich verwirklichen ſoll, geht manchmal auch in ſeinem Denken über perſönliches Daſein und die Werte des hiſtoriſchen, individuellen Lebens ver-

ſtändnislos ſchwärmend hinweg. Die Lebenswurzeln dieſer Moral ſcheinen zum Teil auch in einem empfindſamen Selbſtgenuß feſtzuliegen: „So rinnen, indem wir die Leiden eines tugendhaften Menſchen erleichtern, unſere Tränen aus Mitleid oder aus Vergnügen.“ — „Bei dem Zuwachs der Vollkommenheit oder Reizbarkeit des moraliſchen Sinns kann der Menſch ſeiner ſelbſt am beſten genießen.“ „Die Gemütserregung bei erhabener Muſik iſt keine andere als bei der Erzählung moralheroiſcher Handlungen,“ aber wie ſehr ſie beide Male mit geniemäßiger Intenſität auftritt, „mit Zittern, mit einer Art von Erſtarrung im Herzen, die mit einem Kitzel in den Adern bis in die letzten, äußerſten Teile des Körpers verbunden iſt,“ ſo ſcheint ſie häufig doch nicht tiefer zu gehen, als bis zu dem empfindſamen Schauer ſchwärmeriſcher Gefühlsekſtaſen.

Und doch iſt zu unterſt in Hemſterhuis' Seele eine Schicht, über die ſolche Gefühlswellen faſt wie ein willkürliches Spiel gleiten, ein Lebensgrund, von dem durch all dies inhaltliche Erfülltſein, Wogen und Wallen eine magnetiſche Lichtflut heraufdringt, die den eigenen Rhythmus dieſes Wellenſpiels bedingt und allem den Anſchein einer ganz neuen ſeeliſchen Welt gibt. In dieſer Schicht ruht alles, was fruchtbar wurde von ſeinem Denken.

An das, was man gewöhnlich die ideale Welt, die Empfindungswelt nennt, werden hier neue Forderungen geſtellt. Alles, was exiſtiert, ſteht in ewigen Zuſammenhängen. Auch das pſychiſche Weltall iſt ein ungeheures Gewebe von realen Beziehungen; wir ſind alle in ſolchen Beziehungen befangen; wie in einem Geflecht von tauſend unſichtbaren, unendlich zarten Fäden lebt jede Seele in der Geſellſchaft und im Univerſum. Das Leben der Seele iſt eine Geſchichte; die Seele ſoll ſich erſt entdecken, damit ſie das Univerſum entdecken kann.

Unſere ſeeliſche Erkenntnis iſt noch unvollkommen, unſer moraliſcher Sinn hat noch nicht die Schärfe und Beſtimmtheit unſerer gewöhnlichen Sinne. Von Liebe, Haß ſollen wir ſo deutliche Begriffe, ein ſo lichtes Wiſſen haben wie von Baum und Strauch. Die ganze ſeeliſche Sphäre iſt ſo wirklich, ſo erkennbar, ſo geſetzmäßig, wie nur irgend die hörbare

und ſichtbare im Univerſum. Alles Tun und Empfinden muß nichtig und verworren ſein, wenn dieſe Sphäre nicht völlig in unſer erkennendes Bewußtſein tritt. Sie ſteht in Beziehung mit unſeren Sinnen. Das moraliſche Organ iſt ſelber ein Sinn, der Entwicklung fähig wie jeder andere. Es gehört Aufmerkſamkeit, das ſtille Aufmerken der Seele dazu, das jedesmal ein reales Verhältnis zu den Dingen hervorbringen ſoll, damit ſie es feſt ergreife, ſeine Anziehungskraft wecke und aus dem Mittelpunkt der fremden Dinge dann ſich ſelber und ihr Verhältnis zur Welt begreife.

Dies iſt das eine große Ergebnis der Hemſterhuisſchen Philoſophie, die Forderung, daß die ſogenannte ideale, innere Sphäre auch als eine poſitive, wirkliche, reale anerkannt wird, und zwar als die reichſte, ſchönſte im Univerſum.

Materie nennen wir nur das, was unſeren jetzigen Organen zugänglich iſt. Der moraliſche Sinn ſoll ſo kräftig werden, daß er ſeine Welt auch als eine wirkliche erkennt. Die Art, wie Hemſterhuis ſie näher beſtimmt und faßt, iſt durch ſeine eigenen Gefühlsinhalte bedingt. Er nennt ſie moraliſch, weil er vor allem die Verwirklichung des Guten von ihrer Ausbildung abhängig weiß, und weil ihm die empfindſamen Beziehungen der Sympathie und der Seelenfreundſchaft zu den notwendigen Bedingungen des Guten gehören.

Er führt in ihr einen Spinozismus des Gefühlslebens durch, ein ſeeliſches Notwendigkeitsſyſtem, weil er das Ich theoretiſch nur als einen paſſiven Spiegel der univerſellen Beziehungen auffaßt und weil er das individuelle, hiſtoriſche Leben nicht in ſeinem ſelbſteigenen Wert begreift. Schauen, Erkennen iſt ihm alles. Sein Welterfaſſen iſt eine weibliche Hingabe ſeiner Seele, und der Wille, den er oft ſo enthuſiaſtiſch wie in der Ahnung ſeiner eigentlichen Bedeutung preiſt, ſcheint oft nicht viel mehr als der kundige Verwalter zu ſein, der im Haus der Seele die empfangenen Koſtbarkeiten mit verſtehender Liebe ordnet und in ihren Wert einſetzt. In einem viel kargeren Haushalt hat der Wille des deutſchen Idealismus ſeine Stellung und Beſtimmung in der Welt viel tiefer und männlicher begriffen, hat der Geiſt an dieſer Stelle ſeine

Mission im Weltall wie eine ungeheure Verpflichtung erkannt. Seine Gebote werden hart und unerbittlich, wie in Kriegszeiten, wo mehr als die Sicherheit des einzelnen auf dem Spiele steht, und wo die üppigeren Schätze des Gemütslebens verachtet oder gar nicht gekannt werden. Hier in den Friedenszeiten des Hemsterhuisschen Denkens werden nun diese Schätze neu entdeckt. Die Seele fühlt sich unendlich reich, sie ahnt in ihren Beziehungen zum Universum ganz neue und unerhörte Quellen des seelischen Erlebens, und nach echter und ewiger Künstlerart wird die Rauheit des Kriegerlebens dahingegeben um der genießenden Betrachtung willen.

Diese Moral ist viel tiefer gegründet als irgend eine eudämonistische. Dem einzelnen gibt sie wenig mehr als die Richtung, wo Glück und Heil des Menschen zu suchen sind. Aber sie glaubt, daß alle echte Wahrheit ihrer Natur nach nur wegweisend sein kann — die Worte sind nur ein unzuverlässiges Medium des Vordenkens, der Tätige muß durch sich selber an Ort und Stelle gelangen — und sie wendet sich an Menschen, die das eigene Leben der Seele dort nur spüren, wo kein Kampf und kein Ringen mehr ist, wo die Barke nach mühsamer Arbeit vom Ufersand in die Flut gleitet und nun Welle und Steuermann einen Weg haben.

Es liegt diesem seelischen Genußleben eine neue Wertung des Lebensstoffs zugrunde. In der Geniezeit galten die großen Aufschwünge des ans Objekt verlorenen Empfindens am höchsten, im deutschen Idealismus die großen und herben Entscheidungen des bewußten Willens. Jetzt wird das eigenste, tiefste Leben da gesucht, wo der sich selber genießende Geist seine leisen und ewigen Beziehungen zum Universum empfindet und begreift, wo der Alltag der Seele die Intensität des großen Erlebens, die Lichtkraft der hellen Stunden hat. Der Stolz der Aufklärung ist dahin. Alles Große ist nur noch insofern im Menschengeist, als das Universum in ihm ist, als die immateriellen Zusammenhänge ihm materiell und wirklich werden, als die groben Hüllen alles Geschehens fallen und die leisen Schwingungen der seelischen Sphäre vernehmbar werden. Der ganz einseitige und nur aus Empfindsamkeit

erklärliche Dualismus zwiſchen Leib und Seele kann die bedeutſamen Forderungen nicht verkümmern, die hier an Stoff und Reinheit des Gefühlslebens geſtellt werden.

Zum erſtenmal wird hier ein Realismus des Gefühls gefordert, der von verſtiegner Schwärmerei weit entfernt iſt. Der ganz einfache Lebensgedanke taucht auf, daß das „Ideale" die Realität des Wirklichen haben muß und kann, daß in einem andern Gefühlsſtoff die letzten Wertungen ſich gar nicht erfüllen können — eine Gedankenreihe, die allein den Naturalismus des Ideellen, der zum Weſen aller echten Romantik gehört, auch theoretiſch rechtfertigen kann.

Dieſe Wertungen ſelber ſind durch die für ſie geforderte Lebensgrundlage mit beſtimmt. Sie ſind — im äußerlichen Sinn — nicht abſolut. Die Seele iſt eine Geſchichte, kein Syſtem. Darum gelten in ihr relative, keine ſyſtematiſchen Forderungen. Sie betreffen den Beziehungszuſammenhang, nicht den ſeeliſchen Inhalt als ſolchen. Sie ſind — mit einem Wort — Werte der Form, und ſie ſind darum in allen Gebieten der Seele gültig.

Das Weltall, das pſychiſche und phyſiſche, iſt ein unendlicher Beziehungszuſammenhang, der vom Geiſt nur nach dem Maß ſeines Auffaſſungsvermögens, ſeiner dermaligen Organe begriffen werden kann. Dieſer Gedanke beherrſcht alles. Die Werte beſtehen in beſtimmten Forderungen an die Beziehungen und Verhältniſſe unter den von uns erkennbaren und erkannten Dingen, dem Sachinhalte unſerer Seele. Begriffe wie Ordnung, Regelmäßigkeit uſw. ſind ganz relativ. Die Dinge an ſich können unendlich viele Seiten haben, die wir nicht kennen. Die uns wertvoll ſcheinenden Eigenſchaften ſind — objektiv — nur einige unter vielen, die aber gerade mit der Empfänglichkeit unſeres Geiſtes, den Bedürfniſſen ſeines Auffaſſens, dem gegenwärtigen Zuſammenhang unſeres Denkens zuſammentreffen, ſie ſind nicht Ordnung in den Dingen. „Das, was für irgendein Weſen Ordnung in den Dingen ſein kann, beſteht in den Verhältniſſen, die es die Fähigkeit hat, unter ihnen wahrzunehmen."

Die Organiſation unſeres Geiſtes, die uns hier beſtimmte Eindrücke

als Ordnung aufzufaſſen lehrt, iſt dieſelbe, die uns antreibt, in den Werken unſerer Kunſt und unſeres Denkens Ordnung zu ſchaffen, und die Geſetze dieſer Ordnung ſind dieſelben, die wir in all dem Handeln und Empfinden ve wirklichen und verwirklicht finden, das wir Schön oder Sittlich nennen. Sie entſprechen zunächſt gewiſſen Beſchaffenheiten unſerer Organe. Die Sinne ſtehen untereinander in Verbindung, die Senſationen, die wir durch den Gefühlsſinn, Gehörsſinn, Geſichtsſinn und moraliſchen Sinn haben, werden nach einem analogen Geſetz bewertet. Die uns am wertvollſten ſcheinenden Senſationen in jeder dieſer Reihen entſprechen ſich. Tugend, Schönheit, Harmonie, Angenehmes (und ihre Gegenteile) ſtehen in naher Beziehung zueinander. Ein Grundwert erfüllt ſich in ihnen. Hemſterhuis macht einige Verſuche, ihn phyſiologiſch zu begründen.

Ein darin wirkendes Grundbeſtreben, möglichſt viele Ideen in möglichſt kurzer Zeit aufzunehmen, ſcheint ihm eine Bedingung der Bewertung zu enthalten und wenigſtens bei der Auffaſſung räumlicher Verhältniſſe von phyſiologiſchen Umſtänden abzuhängen: von der Leichtigkeit und Harmonie der Augenbewegung, die zu ſeiner vollſtändigen Wahrnehmung erforderlich ſind. Aber dieſe Erſcheinungen reichen viel weiter als die Möglichkeit, ſie phyſiologiſch zu erklären. Die formalen Verhältniſſe der Ordnung, Regelmäßigkeit uſw. ſind uns angenehm, weil es überhaupt ein Bedürfnis der Seele iſt, möglichſt viele Ideen in möglichſt kurzer Zeit aufzunehmen. Wo eine ſolche Modifikation und Einreihung verſchiedener Dinge wahrgenommen wird, vermöge der unſer Verſtand das Ganze und die Beziehungen ſeiner Teile raſch auffaſſen kann, da fühlen wir einen Wert verwirklicht. Dies „ſonderbare Vermögen" und Bedürfnis des Geiſtes, auf Beziehung, Einheit und Verknüpfung zu drängen, iſt die weſentlichſte Quelle unſerer Wertempfindungen. Sie wirkt im logiſchen, moraliſchen und äſthetiſchen Verhalten in gleichem Maß; wo die Wahrnehmungen und Inhalte der Seele eine dieſem Bedürfnis entſprechende Formung annehmen, da empfinden wir Schönheit, Tugend, Wahrheit oder das Angenehme der Sinne. Der moraliſche Sinn unterſcheidet ſich hier von den andern nicht.

Und in all dieſem Verhalten iſt unſere Seele empfangend, leidend. Die Senſationen der Pflicht oder der Wahrheit ſogut wie die des ſchönen Tons empfängt ſie aus dem Zuſammenhang der Dinge, der ihr vernehmbar wird; je reizbarer ihre Organe, um ſo lichter iſt ihr dieſer Zuſammenhang. Sie iſt das Saitenſpiel, das ſich ſelber empfinden ſoll, wenn auf ihm die leiſe Schwingung der Weltbeziehungen das Zeichen der Harmonien oder Diſſonanzen gibt. Es iſt hier an ſich kein Gut und kein Böſe, nur Vollkommenheit oder Unvollkommenheit. Es gibt beim ſcharfen Betrachten der ſeeliſchen Verhältniſſe Regeln des gegenſeitigen Abſtimmens, des An- und Abſpannens der Saiten. Man kann aber nicht das Inſtrument ſich ſelber ſchaffen, oder ohne jene leiſen Schwingungen die Art und Güte des Tons beſtimmen, man kann nur vorbeugen, ausgleichen, durch Aufmerken die Geſetze ergründen und nach ihnen handeln, jeder nach dem Maß der ihm gegebenen Kräfte, und man ſoll dies reizbare Inſtrument nie allein ſich überlaſſen. Es ſoll ſtets in Verbindung ſein mit einem tätigen Herzen, moraliſcher Urteilskraft und dem Verſtand. Nur ſo iſt es die „ewige Quelle reiner Glückſeligkeit".

Dem Weiſen nur erfüllt ſich dieſe volle Harmonie. Seine Wahrheit, ſeine Tugend, ſeine Schönheit iſt jede ein vollkommenerer harmoniſcher Zuſammenklang der Seeleninhalte, der in ihm lebendig gewordenen Weltbeziehungen, der in ihm real gewordenen ideellen Sphäre.

Dieſe Fragen gehen über das Äſthetiſche und vollends das Artiſtiſche weit hinaus. Bei Hemſterhuis ſind ſie, ohne irgendwo deutlich formuliert zu werden, unſichtbar überall gegenwärtig und ſeine Lebensgefühle ſind doch vom reinen Künſtlertum ſo weit entfernt. Sie müſſen überall auftauchen, wo das Ziel einer Welterfaſſung die Totalität des Lebens und der Seele iſt, wo die Kräfte des Menſchen nicht im ungeheuren Anlauf der einſeitig gerichteten Größe ſich erſchöpfen, in jenen halkyoniſchen Zeiten der Meeresſtille alſo, wo die Seele ſelber zum Worte kommen will.

Die Grundgedanken der idealiſtiſchen Äſthetik werden immer von dieſen Fragen erfüllt ſein. Unſere Seele empfindet gewiſſe Verhältniſſe unter den Dingen und Menſchen in jener tiefen Beglückung, die wir der Schönheit dieſer Dinge und Menſchen zuſchreiben möchten, von denen

wir sie empfangen. In welchen Lebensgebieten sie sich auch verwirklichen, immer empfinden wir in den Formen der Stetigkeit und Harmonie, des Gleichgewichts und des Ebenmaßes usw. einen letzten Wert und eine letzte Seligkeit unseres Lebens. Sind sie dieser Wert selber oder sind sie nur stille Hindeutungen auf ihn? Tragen sie den Grund unserer Beglückung in sich selber, oder fügt ihn unser innerstes Bewußtsein, als Erinnerung oder als Hoffnung, diesen Formen erst hinzu? Was die Seele als Schönheit auffaßt, kommt nur in ihr selber zustande, indem bestimmte Verhältnisse unter den Dingen mit bestimmten Bedürfnissen und Hoffnungen ihrer selbst zusammentreffen. Daß zwei verschiedene Systeme von Schallwellen, die den Luftraum durchkreuzen, als Einklang und Mißklang von uns empfunden werden, hängt von unserer erlebenden Seele ab. Das Licht leuchtet nicht und die Luft tönt nicht, wenn sie der genießende Geist nicht in sich aufnimmt. Aus dem Wunder des Füreinanderseins und Zusammentreffens von Formen der Natur und von Bedingungen der Seele kommt uns die Beglückung der Schönheit.

In diesem Grundgedanken sind Hemsterhuis und Kant wie alle idealistischen Ästhetiker einig. Worin besteht nun die Wohltat, die die Schönheitsformen der Seele bringen? Sind sie selber ein höchster Inhalt oder nur die Hüllen, in denen er sich uns zu erfüllen pflegt? Ist der Einklang, gleichviel zu welchen Beziehungspunkten, etwas uns Wertvolles oder nur, wenn er uns Erinnerung oder Wirklichkeit eines bestimmten Inhalts zubringt?

Das Schöne ist ausdrückend, als Symbol eines Genusses, war die schon von Herder zuerst gegebene, neuerdings oft ausgeführte Deutung. Die einfachsten, die zeitlich räumlichen Gebilde werden erst ästhetisch wirksam, wenn wir mit namenlosen Kräften ein erlebbares Wohl und Wehe von Gleichgewicht oder Bewegung hineinfühlen.

Das Schöne ist ausdrückend, als Symbol eines Sittlichen, war vor allem Schillers Glaube. Die Formen sind an sich gegen den Inhalt völlig gleichgültig. Durch unbegreifliche Gunst der Welteinrichtung sollen die Naturbedingungen der Schönheit die Forderungen der sittlichen Vernunft zugleich erfüllen. Die ästhetische Form wurde die sitt-

liche Form, die den Inhalt bändigt, wie sie im Erkennen und Handeln als absolute Gesetze der Vernunft mit hartem Zwang sich durchsetzen sollen. Der Rechtsgrund der Schönheitsformen wurde in den inhaltlichen Wert des Sittengesetzes verlegt. Ein späterer, zuerst von Lotze ausgeführter Idealismus legte ihn in noch viel engeren, vom Bewußtsein geschaffenen Zusammenhang von Formen und höchstem Inhalt. All diese Formen des Verhaltens und Geschehens, die wir schön nennen, sind nicht an sich und aus sich schön als bloße Verhältnisformen, wie die formalen Ästhetiker wollen, sondern beglücken uns als die notwendigen Vorbedingungen und Erscheinungsweisen des Einen, das allein Wert hat, des Guten. Eine bloße Erscheinungsschönheit gibt es gar nicht. Der Rhythmus der sittlichen Inhalte ist der ästhetische Rhythmus. Der Inhalt hat ihn geschaffen.

Gegenüber diesen großen Versuchen von der Festigkeit eines als absolut gesetzten Lebensgehaltes über Recht und Wert der bloßen Formen zu richten, scheint eine entgegengesetzte Lebenserfassung zu bestehen, die philosophisch gerade als die Umkehrung des Lotzeschen Idealismus erscheint, die sich noch nie systematisch gerechtfertigt hat, weil sie die Anschauung der Künstler ist. Warum soll der Inhalt das Erste und Höchste sein und die Form nur von ihm ihre Bedeutung zu Lehen tragen, oder warum soll die Form nur, als ein unseren Sinnen angemessenes Verhältnis von Beziehungspunkten, auf eine so niedere Art als selbständig gelten?

Vielleicht ist Form, Rhythmus, Harmonie an sich selber für unsere Seele ein ursprünglicher und ein höchster Wert, und das „absolut Wertvolle" dieses oder jenes Inhalts in diesem oder jenem Seelengebiet ist nur ein Versuch der Füllung, der Deutung und Realisierung dieser Formen im Stoff des Lebens. Wo doch das Blut, das Herz, das Gehirn und jede Kraft unseres Leibes und unserer Seele diese Formen als gleich beseligend, befreiend und lösend erlebt! Die formalen und quantitativen Eigentümlichkeiten der Verknüpfung und Aufeinanderfolge sind dann, unter sinnlichen oder übersinnlichen Elementen, das Wesentliche einer Wahrheit, eines Schönen, eines Sittlichen. Der Enthusiasmus des

Schönen und des Guten entſpringt dann aus einem urſprünglichen Verhalten der Seele im Zudrang der Welt, das erſt in anſchaulicher Form, als Myſtik, als Rhythmus eines beſtimmten Selbſt- und Weltgefühls erlebt ſein muß, ehe wir ſeine Forderungen in einem Zuſammenhang ethiſcher oder äſthetiſcher Begriffe und Vorſtellungen beſitzen können. Nicht das Inhaltliche irgend einer Tugend iſt alsdann das Urſprüngliche und Schöpferiſche, ſondern der beſtimmte Rhythmus, der ſie in unſerer Vorſtellung begleitet und der alle inneren Zuſtände ſich zu unterwerfen ſtrebt. Das Tiefſte der Seele iſt dann dies Vermögen der Form. Form iſt das Licht der Dinge im Leben wie in der Kunſt. Ihr tiefſter Ausdruck iſt die Muſik, wo die reinen Formen, die unmittelbaren, ſchöpferiſchen Rhythmen der Empfindungen ohne die Zufälligkeit inhaltlicher Füllung zum Leben kommen. Wir verehren dann deshalb das Eine Folgerechte und nennen es die Form des Guten und des Wahren, den Rhythmus der Treue und der Schönheit, das Symbol der Geradheit und jedes höchſten Werts, weil es ſelber das Grundgeſetz unſeres Körpers und unſeres Geiſtes iſt, für das ſeine einzelnen Ausgeſtaltungen nur unvollkommene Bewährungen, Hindeutungen und Entwicklungen ſind.

Es braucht ſich das Glück des genießenden Leibes, des rhythmiſch umgetriebenen Bluts ſein Recht und ſeinen Sinn dann nicht von einem begreifbaren Inhalt zu erborgen, denn dieſer Inhalt, den unſer Geiſt vielleicht rechtfertigen kann, iſt ſelber nur ein rhythmiſch umgetriebener Strom im Kreislauf jenes großen Geſetzes, ein einzelner Zeitlauf im Jahr der Seele, vielleicht die Zeit ihrer Ernte, der großen Fruchtbarkeit, in der auch die andern Zeiten ihre Dankfeſte mitfeiern — aber keine von ihnen, und auch der Herbſt nicht, vermag dem großen Geſetz des ſchönen Wachstums Erhöhung oder Rechtfertigung ſeines Sinnes zu bringen.

Dies große Erlebnis des Rhythmus und der Form im Künſtlergeiſte muß der begreifen, der die Weltanſchauungen der Künſtler ſich nahe bringen will. Aus dieſem Wandel der Grundanſchauungen ſcheinen die meiſten Eigentümlichkeiten der Künſtlermoral und überhaupt der Künſtlerwertungen und des produktiven Schaffens hervorzuwachſen. Ohne dies iſt auch das Denken der Romantiker nicht zu verſtehen, ohne dies auch

nicht ein gut Teil der Dankbarkeit, in der ſie alle der Bücher des Hemſterhuis ſtets gedachten, wie ſehr auch die Inhalte ihres eigenen Denkens und Glaubens ſich wandelten.

Denn in Hemſterhuis iſt ein erſter Verſuch, eine Philoſophie der Form zu geben — vielleicht gibt es auf dem Grenzgebiet künſtleriſchen und philoſophiſchen Denkens kein größeres Problem als dies. Bei Hemſterhuis ſind nur Andeutungen, erſte Deutungen, die ſich ſelber gar nicht bewußt in dieſen Zuſammenhang ſtellen, aber in ihnen liegt die Quellkraft all ſeiner Gedanken, ſo wie nachher bei den Romantikern dasſelbe Problem auf allen Lebensgebieten der Quell ihrer höchſten Wertungen wurde.

Unſere Seele hat eine Kraft in ſich, der alle Zeit und Folge zuwider iſt. Sie iſt den Bedingungen des fragmentariſchen Erkennens, der ins Fürſichſein feſtgebannten Exiſtenzform nur gewaltſam unterworfen. Wie in Liebe, ſo in Freundſchaft will ſie im Erkennen eines Dinges von der ganzen Fülle ſeiner Weſenheit auf einmal affiziert werden. Der Gegenſtand ſoll auf die innigſte Weiſe mit dem Weſen der Seele eins werden. Dann erſt könnte man ſagen, nun genießt die Seele. Alle inbrünſtigen Empfindungen der Seele, die, welcher Art ſie auch ſeien, bei vielen in den Geſchlechtsorganen zugleich fühlbar werden, und alles Beſtreben, ſich mit den Gegenſtänden eins zu machen, iſt von dieſem Grundverlangen beherrſcht. Es iſt die ewige Liebesſehnſucht, alles Ungleichartige ſich gleichzumachen, von allem Weſensverwandten befruchtet zu werden, das Verlangen des All Einen, und dies Streben zur Einheit iſt im ganzen ſichtbaren und geiſtigen Univerſum. Durch das ewige Geſetz ſoll Exiſtenz nur im einzelnen ſein, Daſein nur im Andersſein empfunden werden, und darum muß alles im Zuſtand der Iſolierung, des Fürſichſeins beharren. Es muß ein wirkendes und urſprüngliches Weſen ſein, das die Welt in Einzelheiten verteilt und doch dieſes Streben nach Einigung den Weſen und Dingen einpflanzt. Darum ein unendlicher, ewiger Widerſpruch.

Die Seele nun, die nur durch trennende Organe mit der Welt verbunden iſt, wertet all ihr Erleben nach ſeinem Teilhaben an dieſem Grundverlangen, nach ſeinem Vermögen, das Zugleichſein der Ideen und Wahrnehmungen ihr zu gewähren. Alle ihre letzten Wertungen wurzeln hier. Die logiſchen, äſthetiſchen, ethiſchen Güter ſind nur Differenzierungen dieſes letzten Beſtrebens und ſeine Bewährungen und Verwirklichungen im Stoff des Lebens.

Vor allem war eine für die Romantiker ſehr bedeutſame Form des Wertempfindens hier (in dieſen oft wirren und ſich ſelbſt nicht ganz durchleuchtenden Gedanken) in erſten Keimen angelegt. Die Werte ſind nichts inhaltlich Beſtimmtes, durch die Rangordnung der Seelenvermögen ein für allemal feſtgelegt und in abſolut gültigen Forderungen wirkſam. Sie ſind Verhältnisbegriffe, Vorbedingungen und Erſcheinungsweiſen eines unbedingt Wertvollen, Formen der Auffaſſung und Darſtellung der Seeleninhalte nicht im einſeitig äſthetiſchen Sinn eines äußeren Formbegriffs, mit Gleichgültigkeit gegen den Inhalt, ſondern im Bewußtſein, daß nur in dieſen Formen ſich das Heil der Seele erfüllen kann.

Indem ſich dieſe Wertungen dem letzten Verlangen des Geiſtes, das immer nur eine „Hyperbel mit ihrer Aſymptote" ſein kann, anſchmiegen ſollen, werden ſie für alle Inhalte und Sondergebiete ein tragender Lebensgrund, der nicht mehr bloß moraliſch oder äſthetiſch oder logiſch, ſondern nur metaphyſiſch und religiös ſich begreifen und begründen läßt, nur im Gottesglauben und im Gefühl der ewigen Alleinheit ſich lebendig erhält.

Dieſer Glaube an die Gleichartigkeit alles Seins birgt alſo die einzige, tiefſte Wertung unſerer Seele. Durch ihre Weſenheit ſind alle Dinge gleich. „Alles, was im Weltall iſt, hat das Vermögen zu ſein und das zu ſein was es iſt, in ſich." Nur Beziehungen nehmen wir wahr. „Wer die Weſenheit ſelber wahrnimmt, dem iſt alles Ordnung." „In Werken der Kunſt ſind nie die Dinge durch all ihr Weſen zum Ganzen vereinigt, in Werken Gottes und der Natur immer." „Das Weltall beſteht aus Teilen, die es vermöge ihrer ganzen Weſenheiten bilden."

Es iſt das ewige Verlangen der Seele, dieſe Totalität zu erkennen und zu erleben. Darum gelten uns in all ihren Inhalten die als die wertvollſten, die ſich ihr in den ſchönen Formen, in den Verhältniſſen der Ordnung und Regelmäßigkeit dargeboten haben. Denn darin herrſchen Ähnlichkeit, Verhältnis, Regelmäßigkeit, ununterbrochene Analogie, gleichförmige Zeitfolge, all die Mittel, durch die wir im Gedanken- und Empfindungsleben Ganzes aus den verſchiedenen Teilen, Totalität aus der troſtloſen Getrenntheit der Einzeldinge uns zu erſchaffen vermögen.

Im Rhythmus der Farben, Töne und Worte, in den Formen der Schönheit, Wahrheit und Sittlichkeit bezeugt ſich allein uns das ewige Füreinander der getrennten Dinge und Menſchen. Im Tiefgemeinſamen, das ſich hier enthüllt, erkennen wir die innerſten Verwandtſchaften alles Lebens.

In Gefühl und Erkennen der Identität wurzelt das Höchſte der Tugend, der Schönheit und der Wahrheit. Die Kraft des Geiſtes, die das Zugleich der Dinge auffaßt, iſt am höchſten geſteigert in der enthuſiaſtiſchen Kraft der Poeſie. Sie ſcheint uns göttliche Eingebung zu ſein, ohne ſie wäre kein Fortgang in den Wiſſenſchaften; durch ſie geſchieht überall die uns beglückende Annäherung und Verknüpfung der Ideen. Sie ergreift die Formen der Dinge; wo dieſe Formen ſind, da iſt ihre Schönheit oder Wahrheit. „Der Geiſt der Poeſie iſt das Morgenlicht, das die Bildſäule des Memnon erleuchtet und redend macht.“ So ſind uns alſo die Formen nur die Mittler und Organe, um der Alleinheit uns zu verſichern. Darum ſind ſie ſelber uns das unbedingt Wertvolle.

Sie freilich ſind relativ, denn ſie ſind beſtimmt durch die Organiſation unſres Geiſtes und unſrer gegenwärtigen Organe. Aber ihnen ſelber — und ihnen allein — wohnt die Kraft inne, uns mit dem einen abſoluten Wert in Beziehung zu ſetzen. Nur indem wir die Dinge durch ihre Formen erfaſſen, erfaſſen wir das Ewige in ihnen. Sie allein enthalten uns dieſen Wert, und wir ſollen ſie erfaſſen im Erkennen. Wir ſollen ſie ſchaffen als Schönheit und Sittlichkeit in dem innerlichſten Beziehungszuſammenhang des moraliſchen Weltalls. Dies ſcheint mir der Grundgedanke der Hemſterhuisſchen Myſtik zu ſein, der allerorten

in den noch von Aufklärung und Empfindſamkeit ſo mannigfach durchdrungenen Gedanken emporkommt. Hier iſt, bei dem gleichen Verlangen des Einswerdens mit den Dingen, mit der ewigen Fülle des Seins — der Gegenpol des geniemäßigen Erkennens erreicht.

Dort ſoll die Fülle des ewigen Inhalts unmittelbar und im Ungeſchiedenſein ſeiner ſubjektiven und objektiven Inhalte aufgefaßt und genoſſen werden; hier ſollen ihre Weſenheiten gerade erſt durch die Form, durch die im lichteſten Bewußtſein erfaßte Harmonie des Subjekts und Objekts der Seele zu eigen werden. Dort — auf primitiver Stufe — iſt die Alleinheit naturaliſtiſch gefaßt, und die Seele iſt in ihren Zuſammenhang unmittelbar verſchlungen. Hier ſoll ſie den innerlichen Beziehungszuſammenhang zu den Dingen und Menſchen erſt durch die ſubtilſte Ausbildung ihrer individuellen Organe ſich erwirken, ihre poſitive Sphäre ſich erſt erſchaffen.

Dieſe aus der Myſtik genährten Gedankenreihen mußten für die Romantiker eine unerſchöpfliche Quelle werden. Überall waren nur erſte Andeutungen, ins Unendliche führende Ausſichten, die verwandte Geiſter in ungeahnte Ferne hinauslocken mußten, wie ſehr auch ein im Idealismus erzogenes Denken und Empfinden andere Grundlagen als dieſen Spinozismus des Gefühls verlangen mußte und eine innigere Durchdringung mit reinem Künſtlertum als in dieſem moral-empfindſamen Denker.

Es ist das ewige Verlangen der Seele, diese Totalität zu erkennen und zu erleben. Darum gelten uns in all ihren Inhalten die als die wertvollsten, die sich ihr in den schönen Formen, in den Verhältnissen der Ordnung und Regelmäßigkeit dargeboten haben. Denn darin herrschen Ähnlichkeit, Verhältnis, Regelmäßigkeit, ununterbrochene Analogie, gleichförmige Zeitfolge, all die Mittel, durch die wir im Gedanken- und Empfindungsleben Ganzes aus den verschiedenen Teilen, Totalität aus der trostlosen Getrenntheit der Einzeldinge uns zu erschaffen vermögen.

Im Rhythmus der Farben, Töne und Worte, in den Formen der Schönheit, Wahrheit und Sittlichkeit bezeugt sich allein uns das ewige Füreinander der getrennten Dinge und Menschen. Im Tiefgemeinsamen, das sich hier enthüllt, erkennen wir die innersten Verwandtschaften alles Lebens.

In Gefühl und Erkennen der Identität wurzelt das Höchste der Tugend, der Schönheit und der Wahrheit. Die Kraft des Geistes, die das Zugleich der Dinge auffaßt, ist am höchsten gesteigert in der enthusiastischen Kraft der Poesie. Sie scheint uns göttliche Eingebung zu sein, ohne sie wäre kein Fortgang in den Wissenschaften; durch sie geschieht überall die uns beglückende Annäherung und Verknüpfung der Ideen. Sie ergreift die Formen der Dinge; wo diese Formen sind, da ist ihre Schönheit oder Wahrheit. „Der Geist der Poesie ist das Morgenlicht, das die Bildsäule des Memnon erleuchtet und redend macht." So sind uns also die Formen nur die Mittler und Organe, um der Alleinheit uns zu versichern. Darum sind sie selber uns das unbedingt Wertvolle.

Sie freilich sind relativ, denn sie sind bestimmt durch die Organisation unsres Geistes und unsrer gegenwärtigen Organe. Aber ihnen selber — und ihnen allein — wohnt die Kraft inne, uns mit dem einen absoluten Wert in Beziehung zu setzen. Nur indem wir die Dinge durch ihre Formen erfassen, erfassen wir das Ewige in ihnen. Sie allein enthalten uns diesen Wert, und wir sollen sie erfassen im Erkennen. Wir sollen sie schaffen als Schönheit und Sittlichkeit in dem innerlichsten Beziehungszusammenhang des moralischen Weltalls. Dies scheint mir der Grundgedanke der Hemsterhuisschen Mystik zu sein, der allerorten

in den noch von Aufklärung und Empfindſamkeit ſo mannigfach durchdrungenen Gedanken emporkommt. Hier iſt, bei dem gleichen Verlangen des Einswerdens mit den Dingen, mit der ewigen Fülle des Seins — der Gegenpol des geniemäßigen Erkennens erreicht.

Dort ſoll die Fülle des ewigen Inhalts unmittelbar und im Ungeſchiedenſein ſeiner ſubjektiven und objektiven Inhalte aufgefaßt und genoſſen werden; hier ſollen ihre Weſenheiten gerade erſt durch die Form, durch die im lichteſten Bewußtſein erfaßte Harmonie des Subjekts und Objekts der Seele zu eigen werden. Dort — auf primitiver Stufe — iſt die Alleinheit naturaliſtiſch gefaßt, und die Seele iſt in ihren Zuſammenhang unmittelbar verſchlungen. Hier ſoll ſie den innerlichen Beziehungszuſammenhang zu den Dingen und Menſchen erſt durch die ſubtilſte Ausbildung ihrer individuellen Organe ſich erwirken, ihre poſitive Sphäre ſich erſt erſchaffen.

Dieſe aus der Myſtik genährten Gedankenreihen mußten für die Romantiker eine unerſchöpfliche Quelle werden. Überall waren nur erſte Andeutungen, ins Unendliche führende Ausſichten, die verwandte Geiſter in ungeahnte Ferne hinauslocken mußten, wie ſehr auch ein im Idealismus erzogenes Denken und Empfinden andere Grundlagen als dieſen Spinozismus des Gefühls verlangen mußte und eine innigere Durchdringung mit reinem Künſtlertum als in dieſem moral-empfindſamen Denker.

Der moraliſche Sinn vollendet ſich im Gottesbewußtſein. Kein Menſch iſt von Natur Atheiſt. Religion iſt eine nicht beweisbare Tatſache des Gefühls. Aber dieſe Überzeugungen des Gefühls, auf die wir bei allen Unterſuchungen als auf letzte Axiomata ſtoßen, ſind nur ſcheinbar regellos und ſchwankend. Sie ſtehen in Wirklichkeit mit den Graden der Vollkommenheit, Erfahrenheit und Beſchaffenheit der Seele in feſtem Verhältnis. Alſo Hemſterhuis kennt keine Gefühlsphiloſophie in Jacobiſchem Sinn, ſondern echt romantiſch läßt er den Wert der Gefühlstatſache mit der Ausbildung der übrigen Seelenvermögen im engſten Zuſammenhang ſtehen.

Während Jacobi als Viſionär des Atheismus alles Philoſophiſche bekämpfte und ſeinen Glauben in die Gefühlswinkel rettete, wollte Hemſterhuis auch hier Licht und Wiſſen ſchaffen. In ſeinen Gedanken über Gott und Univerſum waren manche, die nach der Kriſis der romantiſchen Schule im Denken der Schelling und Friedrich Schlegel die Wendung zum alten Glauben mit vorbereiteten.

In der Betrachtung des Univerſums ſind nach Hemſterhuis zwei große Probleme, die das Denken nie völlig auflöſen kann: vom Weſen der Materie und von dem primären Urſprung der Bewegung.

Was wir Materie nennen, iſt nur das an den Dingen, was unſre gegenwärtigen Organe auffaſſen können. Die Möglichkeit einer unendlichen Vervollkommnung unſerer Organe iſt gegeben. Was wir immateriell nennen, wird dann auch für uns Wirklichkeit ſein. Wir ſehen jetzt ſchon die zwei Kräfte, die das Seelenleben beherrſchen, auch im körperlichen Univerſum wirkſam.

Dem unſere Perſönlichkeit begründenden Vermögen entſpricht die Kraft der Trägheit in den Körpern. Der allgemeinen Anziehungskraft der ſeeliſchen Weſen entſpricht die Attraktionskraft. Das, wodurch ein Ding das iſt, was es iſt, iſt „Trägheit", das, wodurch es am Ort iſt, wo es iſt und ſo iſt, iſt eigentlich „Attraktion". Dieſe beiden Kräfte ſind im

Grunde eine Kraft. Das Weltall würde mit dieser einzigen Tendenz zur Vereinigung bald zur Einheit gebracht sein.

In der Natur ist immer Wirkung und Gegenwirkung, Sprungfeder und tätige Kraft, immerwährender Streit entgegengesetzter Prinzipien. Sie scheinen sich zu vernichten und bleiben doch ewig lebendig. Es muß eine dritte Kraft geben, die primäre Ursache der immer erneuerten Bewegung; sonst überall ist diese Ursache der Wille. Das Universum kann nicht durch sich selbst existieren. Die Bewegung kann nicht eine Eigenschaft der Materie sein. Das Universum, sofern es materiell ist, ist vollkommen unwirksam und träge. Es muß ein wirkendes Prinzip da sein, das diese Trägheit unaufhörlich überwindet.

Wir sehen im Weltall den steten Gang der Natur zur Bildung von Organisationen, von Substanzen. „Das Werk des Menschen ist nur ein Ding zu dieser oder jener Absicht. Das Werk der Natur ist ein Ding, um dieses Ding zu sein." Wo Organisation ist, muß irgend ein Ideal dem Wirklichen vorangehen. Wo dieser stete Gang der Organisation Natur ist, da muß eine immerwährende Impulsion sein. Sie setzt alle Teile des Universums in einen gezwungenen Zustand, in den Zustand einer „gespannten Sprungfeder", sie ist der Quell immer neuer Bewegung. Das Weltall also ist in zwei Teile geteilt, der eine unwirksam und träge, der zweite lebend und belebend. Wir können uns keine Handlung oder Wirkung ohne Richtung denken, die Richtung hat eine Ursache; es muß der Wille sein. Ein Prinzip der Übermacht der Aktion über die Reaktion, wodurch die Bewegung erhalten wird, wie das freie und tätige Prinzip im Menschen. Kein Wesen kann zwei sich wesentlich widersprechende Eigentümlichkeiten haben — die wesentliche Eigentümlichkeit der Materie ist aller Wirkung entgegen zu wirken — also gehorcht es, indem es uns zu wirken scheint, eigentlich nur einem Dinge von einer andern Natur, als es selbst ist: dieses Ding ist die Ursache der Wirkung. Sie ist dieselbe in aller Organisation, in der Bildung der Substanzen, der Richtung des Kreislaufs der Welten, — ein unendlicher Verstand.

Trägheit und Aktivität sind die einzigen ewigen, allgemeinen Prinzipien, die wir in der Natur kennen. Sie sind beides keine hervor-

bringende Macht. Die Aktivität vermag nur die Verhältniſſe unter exiſtierenden Dingen zu modifizieren, ſie iſt „geſetzgebendes Vermögen", nicht „erſchaffende Macht." Dieſe Macht überſteigt alle menſchliche Faſſungskraft, ſie iſt Gott, der das Weltall erſchaffen. Der Raum iſt ſein Attribut: er iſt alſo allgegenwärtig, er iſt hier, in dieſem Strauche, in mir, in dir. Der Menſch ſoll ſeine Verhältniſſe mit Gott erkennen.

Die Anziehungskraft der Seelen, auf der der moraliſche Sinn beruht, entſpringt aus einer Homogenität zwiſchen ihnen. So unſer Verhältnis zu Gott. Er ſieht allein die ewige Ordnung der Welt, die Beziehungsgeſetze, die aus der Koexiſtenz der Dinge entſpringen, das Füreinander und Ineinander aller Weſen. Er ſieht nicht Verhältniſſe, ſondern Totalitäten. Er iſt der Quell der ewigen Liebeskraft zwiſchen den Weſen. Bei ihm iſt die Einheit, die bei den Menſchen nur als Liebe iſt. Das Mögliche iſt bei ihm wirklich. Darum iſt kein Übel vor Gott. Die Geſetze der Beziehungen beherrſchen alles einzelne Sein. Keine Weſenheit kann die andre ändern oder ſtören. Alles Wirkliche iſt als ſolches, als ſcheinbar allein realiſierte Sphäre, nur für den Menſchen. In Gott iſt auch das Mögliche wirklich. Auch das Mögliche iſt durch die unendlichen Beziehungen unter den Dingen mitgegeben und für Gott gleich real. Der Menſch muß zur Vollkommenheit ſtreben, dann wird auch ihm das Weltall ſich ganz enthüllen.

Der Menſch ſoll es zur Harmonie ſeiner Kräfte bringen; dann wird die Glückſeligkeit, die bei andern nur aus den Umſtänden entſpringt, ein Ausfluß ſeiner Weſenheit. Unbekannte Kräfte werden erwachen und in ihm ſelber die Totalität erfüllen. Ein Schatten der göttlichen Macht kann ſo ſichtbar werden im Menſchen. Um unſere Verhältniſſe mit der Gottheit deutlich zu erkennen, ſind Entwicklungen nötig. Wir müſſen die materielle Hülle abwerfen. Schon hier treten wir den Flug an. Die Organe des Gewiſſens und Herzens werden ſich entwickeln. Sie ſind „noch ungebildete Flügel, verborgen unter der Haut der Nymphe" — nach „der Morgenröte dieſes Lebens" werden ſie „mehr Energie" haben.

Der Glaube an die poſitive innerliche Sphäre, an die moraliſche Seite des Univerſums, iſt ſo eingegangen in den Glauben an Gott. Die Fülle

der Einzeldinge, die in ewiger Liebeskraft ineinander strömen sollen und doch durch ewige Schranken in ihr Dasein gewiesen sind, ist im göttlichen Sein als ewige Erfüllung, als Einheit, Glückseligkeit und Vollendung begriffen, als ewige Liebe, in der Gott selber erst die Fülle seiner ganzen Macht genießt.

Diese Spekulationen über das Wesen Gottes und das Verhältnis des Menschen haben offenbar die späteren Jahre Hemsterhuis' vor allem beschäftigt. Erst schienen sie ihm „ausschweifendster Wahnsinn", dann nähert er sich ihnen durch kosmologische und teleologische Gedanken, durch Postulate des Gefühls und der praktischen Vernunft; aber er ist ein zu kühler und kritischer Denker, um in die Tiefe des Absoluten selber zu forschen. Dunkle Fragen der romantischen Philosophie hätten sich ihm hier schon aufdrängen müssen. Manche Gedanken drängten zum Pantheismus, und doch empfand er im platonischen Sinn die Körperwelt als Fessel und Schranke, manche wollten zum persönlichen Gott, und doch strömte die göttliche Kraft in allen großen Vermögen der Seelen. Pantheistische Gedanken und die Wertungen des Platonismus, Theismus und Naturalismus hätten aufeinander stoßen müssen. Er geht an diesen Fragen vorüber, vielleicht ohne daß ihm die Widersprüche, die in seinem Denken angelegt waren, zum Bewußtsein gekommen sind.

Die Schwerkraft seiner Gedanken sinkt immer mehr dem platonischen Geist zu, der in einer Unterströmung längst bei ihm gewaltet hat. Der extreme Dualismus von Körper und Seele war im platonischen Geist gedacht. Die moralische Sphäre des Weltalls hatte die Weihe der platonischen Ideenwelt; was war sie, in ihrer Vollendung gedacht, anders als Gott.

Wie die dunkle, undurchsichtige Schlackenrinde ehemals vor der inneren Lichtglut der Sonne lag, bis sie sich von ihr befreite, so liegt die Trübung des materiellen Einzelseins um die Seele, so soll sie sich von ihren Hüllen losmachen. Das ist nun der große und stolze Gedanke dieses Seelenforschers, daß er diese Träume nicht in den Schlupfwinkeln verborgner Mystik und haltloser Schwärmereien hegt, sondern daß er in dieser Gewißheit der möglichen Befreiung, der unendlichen Vervoll-

kommnung der Seele, nach den Spuren dieſer verborgenen Organe und Beziehungen unermüdlich forſchte, und daß er dies geheimnisvolle Leben der Seele nicht nur in ihren großen und ſeltenen Aufſchwingungen, in den Momenten der Begeiſterung, der Verzückung ſuchte, ſondern in einem Organ, das jeder einfachſten Stunde des Lebens ihren Sinn und ihren Wert geben ſollte, in jeder kleinſten und größten Entſcheidung des Lebens ſich bewähren ſollte und mußte: denn die Myſtik iſt hier in einem umfaſſenderen Sinne als je zur Grundlage der Moral gemacht.

Darum ſuchte er durch eine Fülle tatſächlicher Beobachtungen die Exiſtenz eines Moralorgans zu beweiſen, darum den Glauben an unendlich viele und unbekannte Seiten des Univerſums zu wecken. Dies Gefühl unſerer Stellung im Univerſum ſollte unſer Leben ändern. Ein Realismus des innerlichen, ſeeliſchen Daſeins wie nie zuvor iſt hier alſo aufgeſtellt. Ein von den großen Anſchauungen der Naturforſchung und von der Ehrfurcht vor exaktem Wiſſen tief durchdrungener Geiſt will hier auch für die unſichtbaren Seiten des Weltalls die Rechte und Forderungen realer Wirklichkeiten erheben.

In dieſen Anſchauungen liegt eine ungeheure, verpflichtende Kraft. Der Menſch ſoll auch in den Gefühlsſphären erkennen wollen, er ſoll in die wirren, dunklen Binnenländer der Seele vordringen, dort iſt ſeine Heimat, dort nur kann er ſeinen urſprünglichen Reichtum finden, dort nur iſt für die Seele die reale, lichte Schönheit, die mit dem Weltgeiſt einige Wahrheit und Tugend. Wo bisher in trüben Erregungen das Gefühl ſeine Zuflucht hatte vor der Zudringlichkeit der Viel- und Sicherwiſſenden, vor der ſcharfen Lichtkraft des Erkennens und Vernunftglaubens, da ſollen ſich jetzt die einfachſten Fragen des Menſchenſeins, gut und böſe, recht und unrecht, wahr und falſch, entſcheiden. Die Energie des freien Willens tritt immer ſtärker in ſeinen Forderungen hervor. Die Willenskraft iſt kein Organ oder Mittel. Sie gehört zum Weſen der Seele ſelbſt, wo ſie geſchwächt iſt und ſich nicht ſelbſt beſtimmt, ſondern zum Raub der Einbildungskraft oder der moraliſchen Reizbarkeit wird, da iſt ſie die Quelle aller Fehler und Gebrechen. Von ihr hängt

gänzlich die Richtung ab, die wir den Bewegungen der Seele geben wollen.

Wer diese Gedanken und Forderungen zu Ende dachte, dem mußten sie wie die Flut einer großen Reinigung bis in die fernsten Punkte seines Wesens dringen. Es sollte nichts unklar bleiben in den gewaltigen Räumen der Seele, und eine neue Glückseligkeit war dem verheißen, der in diesem Glauben sein Leben einrichtet und seine Kräfte ausbildet, eine Zeit, wo alles hell sein wird im Menschen, wo alles Organ ist, wo zwischen dem Sichtbaren und Hörbaren die Sensationen sich füllen, wo alle Wahrnehmungen sich aneinander knüpfen und ein großes lichtes Ganzes ausmachen werden. Der Tod wird die genommene Richtung nicht ändern, der Flug geht weiter, nur die Kräfte sind unendlich erhöht. Es ist eine Möglichkeit da, sich mit Gott zu vermischen.

## Das goldene Zeitalter der Seele

n ſeinen letzten Schriften iſt Hemſterhuis' Denken auf das uralte Thema der Myſterien gerichtet: vom Fall der Seele und dem Weg zu ihrer Läuterung. Wie ſo oft ſpäter bei den Romantikern drohen die platoniſchen Wertungen das Denken zu überfluten. Der Menſch hat unendliche Hoffnung der Vervollkommnung — denn die Seele iſt ins Verderben gefallen. Sie war ſchon einmal vollkommen und hat ſich ſelber um ihre goldene Zeit betrogen. Was früher nur der ſtolze Flug nach neuen, nie gekannten Herrlichkeiten war, wird nun zum mühvollen Suchen der verarmten Seele nach Gütern, die ſie damals lang ſchon beſeſſen hat.

Es iſt das Denkwürdige, daß im Geiſt eines ſtolzen Aufklärers dieſe Gedanken zuerſt wiederkamen. Aber ſie kamen ſo anders, als ſpäter bei den Romantikern: ſie haben den Stolz ſeines Geiſtes nicht gebeugt. Es iſt kein Umſchlag im Rhythmus der Gedanken, wie ſpäter immer. Der Gedanke an ein goldenes Alter der Seele wird nicht moraliſch ausgedeutet. Es iſt nicht das Büßertum des romantiſchen Geiſtes, der ſich aus der Höhe verwegenſter Geiſtigkeit zurückſehnt, der ſeine Unvollkommenheit und Hilfloſigkeit ſich als Schuld und Fehle, als einen Abfall von Gott ſelber deutet und nun zu einer Bußfahrt ins alte Heiligtum ſich rüſtet.

Hemſterhuis' Denken und Leben iſt viel zu harmoniſch; in der Sicherheit eines anſpruchsloſen äußeren Daſeins hat er der ſtillen Beſchauung ſich geweiht; er verſichert ſich der Kraft und Unabhängigkeit der Perſonalität immer von neuem, wenn er nun in manchem Sinnbild und in Gedanken der alten Myſterien die Geſchichte der Seele tiefer als bisher zu deuten ſucht.

Die alten Gedankenreihen, in denen der Natur- und Seelenforſcher, der vom Univerſum erfüllte Geiſt der Aufklärung die Vervollkommnungsfähigkeit der Seele zu begründen ſuchte, verſchlingen ſich nun merkwürdig mit den neuen Anſchauungen.

Es gab ein goldenes Alter der Menſchen, eine Zeit, wo die Seele Organe beſaß, die ſie nun verloren hat. Die pythagoreiſchen Lehren melden davon. Er ſucht dieſe Lehre, in der ſich ſonſt nur müde Gedanken nach langem Kampf und Irren einzuniſten pflegten, auf naturwiſſenſchaftlichem Weg ſich anzueignen und daraus ein verſtärktes Vertrauen auf den Zukunftsglauben des Geiſtes zu gründen.

Es iſt wichtig, daß Hemſterhuis dieſen Mythus nicht als eine dichteriſche Fabel zeitloſer Wahrheit aufgefaßt haben will, ſondern daß er in gelehrten, naturwiſſenſchaftlichen Anmerkungen die Möglichkeit eines ſolchen Alters nachzuweiſen verſucht. Derſelbe, der die Mythe vom Tod des Adonis mit dem echten Spott des Aufklärers zurückweiſt. Er will durch ſeinen Glauben an dies goldene Alter nicht einen Abfall im moraliſchen Sinn begründen, im Gegenteil den Stolz und die Zukunftshoffnung der Seele immer neu anfachen.

Tod, Übel, Laſter ſind unſrer Natur zuwider, wir ſind immer größerer Glückſeligkeit fähig. Die Widerſprüche im Tun, das Fragmentariſche unſerer Erkenntnis, die nur ſelten erſcheinende enthuſiaſtiſche Kraft der Dichtung, die ganz neue Zuſammenhänge der Dinge und Ideen zeigt, dies alles erweckt die Hoffnung auf das unbedingte, obgleich unbeſtimmte Beſſere. Das goldene Zeitalter zeigt uns den Menſchen im vollen Beſitz ſeiner Kräfte, wie den Fiſch, der ſeines vollen Daſeins nur in den Wellen froh werden wird. Die Unendlichkeit der Begierden war im Endlichen nicht zu erſättigen. Das mußte zu einer Ausartung führen, die aber nur ein zufälliger Anſchein war, da ſie dem Menſchen zugleich auf das vollkommenſte den Adel und die Beſtandheit ſeiner Natur bewies. Hieran knüpft ſich die Hoffnung auf ein neues goldenes Zeitalter.

In dem Traum dieſes goldenen Zeitalters zeigt ſich noch einmal Hemſterhuis' ganze Eigentümlichkeit. Der Aufklärer, dem ſich unerhörte neue Seiten des Univerſums erſchloſſen haben, der mit der Sicherheit und Entdeckerluſt des Naturforſchers einzudringen ſucht, der einen Zuſammenhang der körperlichen und pſychiſchen Welt ahnt, wie zu ſeiner Zeit kein anderer, ein einiges Allleben der natürlichen und göttlichen Kräfte, einen magiſchen Zuſammenhang des Unſichtbaren und Sichtbaren, der

frohe und zuverſichtliche Denker, der alle lichtſcheuen Gefühle verachtet, der an die Kraft des Geiſtes glaubt, auch die unerkannten Seiten des Univerſums zu erhellen, an die Macht des Willens, die Organe zu ſolcher Erkenntnis auszubilden, der Philoſoph des enthuſiaſtiſchen Verſtandes, der aus der Myſtik genährte Gottſucher, faßt hier in der Idee des goldenen Zeitalters das alles noch einmal zuſammen. Keine einzige Welle in den Gedanken ſchlägt zurück nach den ſchönen und entſchwundenen Zeiten, alles ſoll Antrieb, Bewährung kühnſter Hoffnungen ſein. Und all dieſe Gedanken gehen auf die Totalität des menſchlichen Geiſtes, auf die Erweiterung und allſeitige Ausbildung der Seelenkräfte, auf die harmoniſche Zuſammenfaſſung der ganzen Menſchennatur. All dieſe Philoſophie iſt ein einziger, großer Verſuch, die Seele in den Zuſammenhang des Univerſums zu ſtellen. Die Hauptgedanken: vom moraliſchen Sinn, von der realen ſeeliſchen Sphäre, von dem metaphyſiſchen Wert der Formen, von dem göttlichen, alleinen Weltgrund, zu dem durch eben jene Kräfte und Organe alles hin und zurück ſtrebt, ſie ſind nur ein einziger Verſuch, die Menſchenſeele zu erweitern, damit ſie das All und ihre Verhältniſſe zu Gott empfinden und begreifen könne.

Der ſtolze und kühle Flug, an dem man die Gedanken des Novalis erkennt, geht ſchon durch dieſe Weisheitsbücher des holländiſchen Philoſophen.

Daß darüber ihm die großen Fragen der geſchichtlichen Welt zum Teil verborgen blieben, daß der Selbſtwert des individuell Perſönlichen, die Bedeutung des Geiſtes in dieſem Univerſum, die Bedeutung des Willens in dem Menſchengeiſt nicht in ihre Rechte eingeſetzt ſind, das konnte Wert und Wirkung dieſer Anregungen nicht weſentlich verringern. An unzähligen Stellen ſind einzeln aus dieſen Büchern Lebenswellen in die Gedanken und Gefühlskreiſe der Romantiker eingedrungen. Den großen Antrieb im ganzen aber, der aus ihnen unter die Denker und Künſtler dieſer überſchwenglich reichen Zeit kam, faßt Novalis in ſeinen Hemſterhuis-Studien in ein neues Bekenntnis von Wert und Weſen des Philoſophierens: „Echtes Geſamtphiloſophieren iſt alſo ein gemeinſchaftlicher Zug nach einer geliebten Welt".

Friedrich Schlegel

# I. Lebenselemente

Unübersehbar weiten sich die Studien Friedrichs. Er entwirft eine Fülle von Plänen. Alles greift ihm ineinander, Moral, Theologie, Physiologie, Kantische Philosophie, Politik, Mathematik, in den Nebenstudien Medizin! Nur das wenige wissen wir, was er an den Bruder schreibt; es sind nur Senker, die auf den Grund seiner Lebensanschauung weisen. Wir wollen Leben spüren. Wir wollen Wirklichkeit, Kraft, Dasein der Seele empfinden. Daraus entspringt die große Frage seiner Selbstbesinnung. Was ist Wirklichkeit im Menschen? Was gibt seinem Dasein Wert? Wonach trachten wir in Lust, Kampf und Liebe? Es gibt eine Grundkraft: die Sehnsucht nach dem Unendlichen, nach dem Ewigen, nach dem höheren Dasein, das in uns selber angelegt ist, nach den Zuständen der Seele, in denen das Ewige wirksam ist. Diese nennen wir Leben, diese sind unsere Werte und unsere Welt. Aber jene Sehnsucht selber ist nicht zu fassen und nicht zu stillen. Drei Grundtriebe spüren wir im Leben unserer Seele. Nur wo diese zusammenwirken, da ist Wirklichkeit der Seele, da ist wahrhaftes Gefühl. Es läßt sich immer in drei Elemente auflösen, drei ewige Unterschiede, die unser Sein erfüllen und umfassen.

„Vielheit, Einheit, Allheit — nur die Vermählung aller erzeugt menschliches Dasein." Vielheit, das ist Leben, Fülle, Mannigfaltigkeit. Einheit, das ist Kraft, Selbsttätigkeit, eigene Tat. Allheit, das ist Herz, Tugend, das Vermögen der Ideale, der Zusammenhang und das Maß alles Wertvollsten, das ist Gott in uns. „Ein Mensch hat soviel Wert als Dasein, d. h. als Leben, Kraft und Gott in ihm ist. Hat er aber auch viel Kraft und Leben, sind diese aber im Streit mit dem Gott

in ihm, so wird er immer ein häßlicher Mensch, ein verächtlicher Dichter und sein Urteil schief sein."

Dies dreifache Sein, das in unserem Leben das Wertvolle ist, ist auch das Maß all unseres Urteilens und Schaffens. Es ist die „Menschheit", das Allgemeine und das Reine in uns. Auch die Kunst ist nur um ihretwillen vorhanden. Auch sie wird nach jenen drei ewigen Richtungen unserer Seele beurteilt. Es muß Vielheit, Mannigfaltigkeit, Leben in ihr sein, aber Leben ist nur ein Element der Schönheit, nicht diese selbst. Es muß Einheit da sein, innere Einheit, Natureinheit. Zu einem muß alles hinwirken, daran alles seine Stelle haben, ein belebender Mittelpunkt des Gedichts, der oft tief verborgen liegt: im Hamlet die Stimmung, im Götz der Rittergeist. Es muß aber endlich Allheit da sein, die Natureinheit muß Vernunfteinheit zugleich sein, poetische Sittlichkeit, das ist die Richtung aller Teile auf das höchste Ziel „und was anders ist Sittlichkeit?" Überall kommen wir auf diesen letzten Begriff: Allheit. Sie ist das höchste Gut unserer Seele. Sie ist das Gemeinsame, das als Sinn und Maß allem Besonderen zugrunde liegt. Wahrheit, Sittlichkeit, Schönheit sind nur Ausgestaltungen dieses Einen. Was er mit diesem Wort umschreibt, das ist der Lebensgrund für sein Denken und Dasein.

Es ist im Grund nur sein Erlebnis, immer dasselbe, das in den verschiedensten Gestalten, in unzähligen Deutungen wiederkehren wird, das sein ganzes Wesen trägt und nährt bis an sein Ende, und dem sein Denken hier zum erstenmal nahe kommt. Jeder Mensch hat ein solches ihm ursprünglich eigenes Erlebnis, in dem die Form seines Geistes vorgebildet ist, in dem ihm das unmittelbar gegeben wird, was er dann als seine Schönheit und Wahrheit, seine Sittlichkeit im Leben ausgestalten soll; dies Grunderlebnis jedes Menschen, wenngleich es selber auch in einem gesetzlichen Zusammenhang stehen muß, ist nicht weiter ableitbar. Es enthält die Kraft, die diesem Menschen seine Werte schaffen wird. Wir beschreiben diese Kraft immer als eine Form, als Form des Geistes, des Gefühls, des Erlebens. Wir zeichnen damit aber immer nur Ausgestaltungen nach, die ein ursprüngliches und produktives Vermögen im Stoff des Lebens empfängt. Dies Vermögen ist aber nicht als eine

myſtiſche „Form“ in den Menſchen vorhanden, ſondern als ein unmittelbarer Inhalt, als Leben. Friedrich nennt dies, was er als ſein tiefſtes Leben ſpürt: Allheit. Als ſeinem höchſten Inhalt gibt er ihm auch den heiligſten Namen: Gott. Als Form, als ein Glied ſeines Denkens, nennt er dieſen Lebensinhalt: Syſtem. Als ſchaffende Kraft, als ewigen Antrieb, als ſein Gewiſſen, nennt er ihn: Ideal. Dies ſind „die köſtlich lauten Urkunden unſeres göttlichen Adels“. „Was wir in Werken, Handlungen und Kunſtwerken Seele heißen (im Gedichte nenne ichs gern Herz), im Menſchen Geiſt und ſittliche Würde, in der Schöpfung Gott — lebendigſter Zuſammenhang — das iſt in Begriffen Syſtem.“

In dieſem Erleben, das er ſo vielfach benennt, umfaßt er die ganze Welt, wie ſie ihm gegeben iſt, in einer unmittelbaren Philoſophie.

„Es gibt nur ein wirkliches Syſtem, die große Verborgene, die ewige Natur oder die Wahrheit.“ Natur nicht als Summe der einzelnen Dinge, nicht „wenn ſie von aller Tugend ſorgſam gereinigt iſt,“ ſondern als Seele des Alls, als Summe des Wertvollen, das er erlebend in ihr empfindet, nicht die magiſche, ſondern die moraliſche Natur, „das mächtige Leben, das in allem, was entſteht und vergeht und untergeht, ſeine eigene unendliche Fülle in wechſelnder Liebe und wechſelndem Kampf mit ſich ſelbſt ewig umſchlingt.“ Er ahndet „im heiligen Dunkel nicht ein unendliches Nichts, ſondern ewige Quellen vergänglichen Lebens,“ einen unendlichen Zuſammenhang, der die Seele, die Wahrheit, die Sittlichkeit der Schöpfung iſt: Gott. So träumt er nur die Form ſeines eigenen Geiſtes ins All hinaus, die Form ſeines Wahrheits- und Werterlebens, wie ſie immer geblieben iſt. So rechtfertigt er ſie durch Religion. Alles, was wir als wertvoll empfinden, Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit, ruht alſo auf dem einen Grundwert.

Was iſt nun dieſer „Geiſt des Syſtems“, wie Friedrich dieſen höchſten Wert mit einem der Worte benennt, die den Sinn verdecken? Es iſt ein Wert, der nur im Gefühl unmittelbar ergriffen werden kann. Der Geiſt des Syſtems, der etwas ganz anderes iſt, als ein Syſtem, führt allein zur Vielſeitigkeit. Syſtem iſt Einheit in der Vielheit, innerer Zuſammenhang, innere Vollendung, „Vollſtändigkeit“. So iſt das Weſen

der Wahrheit dasselbe wie das Wesen des Dichters: „Harmonie innerer Fülle". Es ist also der Wahrheitswert des künstlerischen Denkens, der hier in den Mittelpunkt gestellt wird. Bloßes Leben, reine Natur ist nichts als Fülle — und darum nur ein Element der Wahrheit und der Schönheit. Ein Ganzes wird daraus nur durch Einheit und System. Seele des Ganzen, Wahrheit, Sittlichkeit ist nur, wo ein in sich vollendetes Ganzes ist. Zwei Unendlichkeiten müssen sich hier begegnen: die der Natur, der Fülle und die der unendlichen, einheitlichen inneren Kraft.

Im Verstand sind sie nicht zu vereinigen. Die Forderung der Wahrheit ist nie erfüllt, es bleibt ein ewiger Zwiespalt zwischen dieser Forderung und der uns umdrängenden Fülle der Natur. Die Natur bleibt stumm vor der Wahrheit. Niemand soll sie zu besitzen wähnen; der Durst nach Ewigkeit wird hier nicht gestillt.

Wie ist Einigung möglich? „Allheit", „Einheit", das ist ja nur ein Wort für selige Stimmungen dieser seltenen Einigung, die in Wahrheit aber immer wieder entweichen. Friedrich fühlt stark, daß ihm hier in seinem Leben die Kraft noch fehlt, die allein diese Einheit dauernd herstellen kann, und daß hier viele Rätsel sich lösen müssen. Wenn er auf diese Dinge kommt, spricht er abgerissen, suchend. Der Geist soll sich dem Wirklichen anschmiegen, soll eins mit der Natur werden. Sonst wirkt er zu sehr nur aus sich und aus seinen Begriffen. Dann ist diese Einheit nicht möglich, so bei Schiller. Im Carlos sucht man sie vergeblich. Schiller ist überhaupt „zu abgerissen und unnatürlich"; ihm fehlt die „Harmonie". Was ist diese Harmonie, die Schiller hier abgesprochen wird?

Die Einheit im Hamlet ist seine Stimmung — „die ihm ganz eigentümliche Ansicht von der Bestimmung des Menschen," aber diese ist eben gerade auf den unseligen Dualismus gebaut. Der Gegenstand und die Wirkung dieses Stückes ist heroische Verzweiflung. Unser zerbrechliches Dasein kann unseren göttlichen Forderungen nie Genüge leisten.

Im Götz ist es der Rittergeist; aber auch dies Stück läßt „zuviel Bitteres zurück". Die höchste Schönheit der Anordnung ist hier also noch nicht erreicht. Es muß ein Höheres geben, ein Etwas, mit dem die Schönheit innig zusammenhängt. Es ist die Schönheit, von der Winckel-

mann spricht; Friedrich empfindet sie sehr stark, und ihr Geheimnis eben nennt er jetzt die „Einheit". Aber er kann sich nicht Rechenschaft geben über das Wesen dieser Einheit. Es ist nicht die Vernunfteinheit, „daß der freie Geist stets siege über die Natur," wie sie im Hamlet sich selber sprengt. Es ist auch nicht bloß die Natureinheit wie im Götz.

„Die Teile müssen in das größere Ganze sanft verschweben wie Wellen des Stromes." In Goethe ist solche Einheit. Auch im Romeo ist Einheit, „aber noch habe ich sie nicht erforschen können" und bald darauf: romantische Melodie sei ein höchst treffender Ausdruck für das Wesen von Romeo. „Kein Gedicht ist so romantisch und so musikalisch. Die schöne schwärmerische Schwermut des Romeo ist ein wesentlicher Zug." Zum erstenmal wird hier also „romantisch" im Sinn eines neuen, noch nicht faßbaren Elementes der Schönheit genommen. Auf Romeo hat wohl August Wilhelm den Ausdruck zuerst angewandt; für Friedrich schmilzt er zusammen mit jenem letzten besten, was er selber so leidenschaftlich sucht und seinem Leben wünscht.

Friedrich hat diese „Einheit" und damit den Grund seiner künstlerischen Weltanschauung in seiner Freundschaft mit Caroline gefunden. In den Stunden, die er mit dieser Frau zusammen war, wurde sein Leben zum erstenmal im Mittelpunkt getroffen.

Er hatte bisher schwer ringend, kämpfend gelebt in seiner Welt. Wohl fühlte er seine verborgensten Kräfte lebendig, aber all sein inneres Leben war drängende Fülle, jeder Gedanke bewegte die ganze schwere Masse. Mit geheimer Bangigkeit schaute er zu, „in der Furcht, es möchten beim Mißlingen mit doppelter Verzweiflung alle diese Kräfte in ihren vorigen angstvollen Schlaf zurücksinken."

Seine Leidenschaft zum Ewigen hatte ihn verzehrt. Er stand oft am Rand der Verzweiflung. Ein unselig grübelnder Verstand machte ihm sein unmittelbares Leben und Genießen unrein und ekel. Er wußte nicht, wie „Harmonie" möglich sei bei diesem Trieb nach dem Unendlichen und dieser Verzweiflung. Die Schönheit war ihm zerreißend.

Er fand keinen Ausgleich im Leben. Heilige Schönheit in den seltenen Stunden des Aufschwungs — marternde Wahrheit, bis zum Verzweifeln ihn verzehrend, dies war das Leben seines Geistes. Dazwischen ging sein Dasein in Rausch oder Ekel. Es war ein Mißverhältnis seines genießenden und denkenden Vermögens.

Die Vernunft, die aller Leidenschaft seines Gefühlslebens Genüge tun sollte, der Schönheitssinn, der alle Ideale der fesselosen Vernunft, allen Hunger nach der Ewigkeit still machen sollte — beide hatten ihn zuletzt gemartert, weil er von beiden Unmäßiges verlangte. Sein Geist konnte sich an die Wirklichkeit nicht schmiegen; „der leise Gang der Natur" war ihm verloren. Zwischen dem hohen Flug und dem Ekel am Alltäglichen war keine Mitte. „Eine Liebe ohne Gegenstand brannte in ihm und zerriß sein Inneres". Er erwartete in jedem Augenblick, es müsse ihm etwas Außerordentliches begegnen. Er war unter den Dingen und unter den Menschen „wie einer, der mit Angst etwas sucht, woran sein ganzes Glück hing". Er hatte „gar keinen Sinn für das Unbedeutende". Es war ihm, als wolle er eine Welt umarmen und könne nichts greifen. Von hohen Plänen und „gefräßiger Wißbegier" trieb es ihn in den „gefährlichen Abgrund von Sehnsucht und Wehmut," in die Trunkenheit der Kunst. Nie hatte er weniger eine Ansicht vom Ganzen seines Ich.

So stürzte er sich mit Lust und Übermut in das Chaos von innerem Leben, in eine Raserei des Gefühls. Es kam eine Krisis seiner ganzen Natur, eine „Krankheit des Geistes, die immer tiefer und geheimer an seinem Herzen nagte".

Dies alles heilte und vernichtete der erste Anblick einer Frau. Jetzt ergriff ihn ein neues, unbekanntes Gefühl, daß dieser Eindruck ewig sei. Im Kampf mit seiner eigenen Liebe festete sich sein Wesen. Er zerriß alle Bande von ehedem, und „die Vergötterung seiner erhabenen Freundin wurde für seinen Geist ein fester Mittelpunkt und Boden einer neuen Welt".

So schreibt Friedrich in der Lucinde von der Zeit, in der er mit Caroline, der versprochenen Frau seines Bruders zusammentraf, in der

das Leben mit unmittelbarer Gewalt zwischen seine stürmenden Gedanken trat.

Was hier geschah zwischen Leben und Gedanken, das war entscheidend nicht nur für die Festigkeit seines Lebens, sondern auch für die Begründung der Romantik. Um ein einfaches Stück Menschenleben sammelten sich die hohen Träume von neuer Schönheit und neuer Kunst.

Das Göttliche, das vordem mit den Schauern des Untergangs ihm umgeben war, wie ein verzehrendes Meer, das seine Söhne tötet und verschlingt, das vermählte sich nun mit dem Fröhlichen, mit dem Leichten, und aus dem orphischen Kult von Schönheit und Untergang wurde die frohe Botschaft von der Schönheit, die die Freude selber ist.

Nicht die Gedanken und die Worte der geliebten Frau haben ihn hier aus der schwärmenden Dunkelheit geleitet, sondern ihre „bloße Existenz", die Art, wie sie Schmerz und Freude nahm, wie sie durch helle und unsäglich dunkle Stunden ging, wie sie das Leben meisterte mit einer siegreichen und tiefen Anmut, dies wurde ihm „Mittelpunkt einer neuen Welt".

Deshalb gehört das Leben dieser Frau mehr als ihre Worte und mehr als irgend ein anderes in die Geschichte des romantischen Denkens. Denn in einer Zeit, wo die Menschen mehr als je sinnlich dachten, wo alle Gedanken — nach Friedrichs Zeugnis — sichtbare Gestalt und Bewegung annahmen und wider einander wirkten mit der sinnlichsten Klarheit und Gewalt, da ist das Leben selber so wichtig fast wie die Deutung, die ihm gegeben wird, die Gestaltung des Lebens so wichtig wie die Gestaltung der Gedanken, die darauf bezogen sind. Und keiner war damals in diesem Kreis, der nicht in Caroline das Dasein eines neuen und seltenen Menschentums empfunden hätte. So steht ihr Bild hinter vielen romantischen Gedanken wie die lebendige Tat hinter dem Worte des Dichters, der sie rein und ewig macht.

Wenn wir das Leben von Friedrich Schlegel, Novalis, Caroline auf seinen unmittelbaren Gehalt anschauen, fällt eines auf in jener Zeit: es ist fast gar keine Sentimentalität mehr darin. Man hat deshalb diese Menschen auch in ihrem Leben nicht verstanden damals. Schleiermacher,

der große Herzenskenner, ist der einzige, der das klar erkannte; er hat Friedrich Schlegel seiner Freundin Henriette Herz gegenüber ausdrücklich von dieser Seite her verständlich zu machen gesucht. Das war damals etwas Unerhörtes. Noch ging das Leben in seinen hohen Augenblicken im Taumel empfindsamer Seelenschwelgerei dahin. Gewisse Anlässe waren mit einem gewissen Grad von Rührung unbedingt verknüpft, und man hatte bestimmte Zeremonien, wodurch diese Gefühle fast mechanisch ausgelöst wurden.

Nun kamen diese Menschen, die ihr Leben mit einer rücksichtslosen Wahrhaftigkeit leben wollten, von aller Konvention frei; sie wollten das Leben ihrer Seele leben, nicht die Ideen, die ihr Kopf darüber hatte. Empfindsamkeit geht meist mit Aufklärung und Rationalismus zusammen. Diese neuen Menschen lebten „nicht in der Sinnlichkeit, aber im Sinnlichen". Wort, Klang, Bewegung war ihrer Seele näher als die Rührungen, die durch bestimmte Szenerien aufgeregt wurden.

Sie schienen herzlos, gottlos schon darum. Diese Romantiker wollten gerade das „Romantische" von sich abhalten — wie man es damals und heut versteht. Sie alle haben eine unmittelbare Überzeugung vom Gehalt des Daseins, den Glauben an das reine Leben der Seele; an etwas, was wirklich ist in uns, ewig, fest, rein, etwas ganz einfaches, Grundkräfte von schlichter Gewalt, die man durch „Grundsätze" erhellen kann, die man bilden kann, die einen sicher durchs Leben führen. Darum lieben sie Hemsterhuis, den Aufklärer der Seele; darum lieben sie die besonnene Grundstimmung, die für unsere modernen Zeiten den natürlichen Gesichtspunkt darbietet. Darum empfiehlt Novalis Franklins Jugendjahre seinem Bruder.

Nichts ist bei Caroline stärker, bestimmender gewesen als der Glaube an diese Wirklichkeit der Seele. Sie war eine der ersten unter den heftig und leidenschaftlich lebenden Menschen jener Tage, die das empfindsame Wesen bis ins tiefste überwanden und ihr Leben ganz auf die besonnene Festigkeit der inneren Wirklichkeit bauten.

Ihre Jugend hat sie, in reichem Bildungsleben verwöhnt, in unbesorgter, leichtlebiger Dumpfheit verbracht, manche Torheit mehr aus

Frohſinn als aus Leichtſinn begangen. Überſchwenglich, doch wie ſie ſelbſt ſagt, keine Schwärmerin will ſie ſein. Wohl liebt ſie die ſtarken und überwallenden Bewegungen der Seele; aber keine „romanhaften" Ideen will ſie haben, wenn ſie nicht zugleich „ſo ganz in der Natur" liegen wie in den Dichtungen Goethes. Das kleine flüchtige Glück irgend eines harmloſen Tuns beglückt ſie mehr als die großen empfindſamen Erregungen. Ihr oft empfindſam überwallendes Herz ſoll feſt werden, ihr Verſtand ſcharf, d. h. er ſoll Menſchen und Sachen „nach ihrem wahren Geſichtspunkt" beurteilen. In allem, was ſie tut, will ſie ihr Daſein ſpüren und genießen.

So ſchafft ſich ſchon das junge Mädchen, das in der gelehrten Stadt unbeſorgt, faſt leichtfertig hinlebt, dann die junge Frau in einſamem Eheleben mitten im Harz ihr immer wechſelvoll gegenwärtiges Leben — bis ſie dann nach dem Tod ihres Mannes, von Irrungen und Leidenſchaften arg bedrängt, in Elendigkeiten des kleinſtädtiſchen Lebens herumgeſtoßen, ihr inneres Leben entdeckt. Das Nachdenken erwacht, indem ſie ſich ſo allein wie vor den Toren eines Daſeins ſieht, deſſen Fülle ſich in ihr zu bewegen anfängt. Nun fühlt ſie ſich bald feſt und ſtark in aller äußeren Enge. Göttern und Menſchen zum Trotz will ſie glücklich ſein, aus ſich ſelber heraus, keiner Bitterkeit Raum geben, treu bleiben dem reinen Leben ihrer Seele, dem ſanften Mut, der milden Gleichheit ihrer Natur. Nun verbindet ſich die Schwärmerei ihres phantaſievollen Herzens einer milden, kühlen Beſonnenheit als einem tragenden Lebensgrund, dem man vertrauen könne, wenn man nur Helligkeit hat in ſeiner Seele, wenn nur jede Tat, jeder Gedanke getragen wird von dieſem Grund. Was iſt überhaupt nun noch an der Schwärmerei, „wenn ſie ſich ſo menſchlich, ohne irgend ein auffallendes Schild auszuhängen, vielmehr im Schleier der ſtillſten Gewöhnlichkeit mit der Wirklichkeit vermählt. Dann iſt ſie doch nur die eigentliche, höchſtens in etwas abweichende Natur des Menſchen."

Nun kommt ihr tiefſtes Weſen zum Durchbruch, das ihr immer treu blieb. Dieſe Innigkeit des Frohſeins, die ſich auch jedem Schmerze mild noch anſchmiegt, dieſe reich ſtrömende Heiterkeit, die ihr das Kleinſte ſchön macht, die ſich ſchon über ſie ergießen kann, wenn die

Sonne scheint oder auch der Wind an die Fenster stürmt und sie nur über einer Arbeit eifrig sitzt, diese stille Weisheit und Holdseligkeit des Herzens, die alles Glück an sich zieht, die alles Unglück noch zu einem Glück macht und der die Menschen huldigen, dieser Stolz des reinen Menschen, der die Wahrheit unbedingt sagt, weil das Leben seiner Seele wahrhaftig ist und er kein anderes anerkennt noch lebt — dies Innerste kann ihr nicht verloren gehen, auch nach dem Scheitern lieber Hoffnungen nicht, als sie, tief getäuscht, in neue leidenschaftliche Irrungen und tiefe Verfehlung sich noch einmal verstrickt und ein hartes Schicksal sich selbst bereitet. Unversehrt — wiewohl an Körper und Seele tief erschöpft, im Ruf der schlimmen Abenteurerin und in einem elenden, kümmerlichen äußeren Leben — taucht sie aus allem unsäglichen Jammer hervor. Denn sowie sie nur Ruhe und Verborgenheit hat, kommt das Leben ihrer Seele so rein wieder empor wie je.

Jetzt wird sie wirklich überschwenglich und doch nicht als eine Schwärmerin. Das phantasievoll leidenschaftliche Leben ihrer Seele ergreift jeden kleinsten Augenblick, es staut sich nicht in verhaltener Träumerei, auch der bitterste Schmerz löst sich in jedes Geschäft, an das die Gegenwart sie heftet, in den geringsten Genuß, den sie darbietet. Sie kann sich in Liebe einer Sache ganz hingeben, und doch kann sie sich im nächsten Augenblick ganz auf sich allein verlassen. Eine starke Weltfrömmigkeit wird ihre Religion. Milde Traurigkeit und Bescheidung liegt am Grund, aber darum schwingt ein Element unermüdlichen seelischen Lebens und Begehrens, eine Freudigkeit, die Welt zu erleben in starken Sinnen und einem starken Herzen, ein fast mutwilliges Bewußtsein der inneren Unschuld und Sicherheit, weil alles hell ist und durchsichtig.

So findet sie Friedrich — wie mitten in äußerem und innerem Elend die Not sie nicht verfinstert, sondern heller, stärker macht, die Leidenschaft sie nicht zerschlägt, sondern wie sie in einer fast verzweifelten Lage das Leben noch einmal mit sanftem Mut besiegt. Da mußte ihm ihr ganzes Wesen doppelt groß erscheinen.

In der Liebe zu dieſer Frau hat Friedrich ſich ſelber gefunden und die neuen Forderungen an Leben und Menſchentum frei entwickelt, die ſchon lang in ihm waren. Mehr als alles einzelne hat ihn das Ganze dieſes Frauenlebens leidenſchaftlich beſchäftigt. Schon als er nur aus ſpärlich mitgeteilten Briefen durch Wilhelm von ihr erfuhr und ihm damals ſchon in Haß und Liebe dies Phantom mehr geweſen war „als die Wirklichkeit der Weiber", hatte er die tiefe Verwandtſchaft zu ihr empfunden in der Wahrheitsliebe, dem Freundſchaftsenthuſiasmus, dem Stolz; er hatte ſonſt bei keiner Frau den Trieb nach dem Unendlichen gefunden. Aber das Zuſammenſein von ſo viel verſchiedenen Leben — daß die Erhabenheit ſo leicht beweglich und phantaſievoll ſein könne, ſo zart im Gefühl und auch in das Geringſte eingeſenkt — dies war ihm unbegreiflich, und dies Unbegreifliche hielt ihn gebannt. Es war ja das Problem ſeines eigenen Lebens, und darum ſchuf er ſich dieſe Frau vor allen anderen zu einem Phantom ſeines Denkens.

Ihrem Weſen ſpürt er nun nach. Er empfand darin ſofort etwas Seltenes, Außergewöhnliches. „Mir deucht, für ſie zu ſchwärmen, heißt ſich an ihr verſündigen. Vielleicht gelingt es mir, ſie gleich ohne Verblendung zu faſſen." Sie hatte einen „ordentlich göttlichen Sinn für Wahrheit" und doch war ihr Leben nicht zerriſſen und auch das Geringſte hob ſie zu ſich auf.

Er kann lange keine Worte finden, wenn er von dieſem Innerſten und Eigentlichſten reden will, das er ſpäter in der Lucinde ſo wundervoll einfach feſthielt. Er kommt ihm zum erſtenmal nah, indem er einen tiefen Mangel an ſich ſelber entdeckt. „Es wäre ungerecht, mir Seele abzuſprechen, aber die Seele der Seele, lieber Wilhelm, die fehlt mir doch ganz offenbar, nämlich der Sinn für Liebe." Nun ſah er dies rätſelhafte Weſen im vertrauteſten Umgang; er ſah die eine Grundkraft, die dies alles zuſammenhielt, er nannte ſie Liebe und ihr Werk Harmonie. Hier alſo ſind zuerſt, als ein Stück unmittelbaren Lebens, als ein taſtender Verſuch ſeiner Deutung, die beiden Begriffe, die von nun ab immer wiederkehren bei ihm, die bis in ſein innerſtes Denken eindrangen, in denen er alles zuſammenfaßte, was ihm ſelber fehlte, in

denen er ſuchend ein Element bezeichnete, in dem ſich die Spannungen ſeines Lebens löſen ſollten, und nicht nur ſeines Lebens, des modernen Lebens überhaupt — alles Zerſplitterte, Fragmentariſche, unſelig Zuſammenhangsloſe der modernen Kultur. Dieſe Begriffe wuchſen an zum Problem der Kultur überhaupt, mit ihnen drang er in die griechiſche Welt, mit ihnen ſtellte er das neue Problem der Romantik.

Was iſt dieſe „Seele der Seele", dieſer „Sinn für Liebe", von dem er tief betroffen ſeinem Bruder ſchrieb, daß er ihm fehle, und von dem er wußte, daß er dieſe Frau in ihrem ſo viel einfacheren Leben ſo ſchön und ſo groß machte?

Es iſt nicht der Trieb nach Unendlichkeit, dieſe ewige Sehnſucht, die hatte er ſelber. Es iſt vielmehr die Kraft, die allein dieſe Sehnſucht verſöhnen kann mit dem Alltag, mit der ſtarren Wirklichkeit, mit der Notwendigkeit der Beſchränkung, die Art, wodurch allein die Schwärmerei im Schleier der ſtillſten Gewöhnlichkeit einhergehen und die Seligkeit der hohen Aufſchwünge in den einfachſten Alltag einkehren kann. Da darf man das Glück nicht im wilden Verlangen nach dem Ewigen erjagen wollen — denn es kommt nur aus der Liebe, aus der ſittlichen Liebe, die alles Leben rein und freudig empfängt, die ſich nicht erzwingen läßt, weil ſie unverſehens und wie ein Geſchenk kommt. „Die ewigen Richtungen des ſtrebenden Gemüts und die niederziehende Fülle der Natur", dieſe beiden Unendlichkeiten, die uns gegeben ſind, löſen ſich — ſo erkennt er jetzt — einzig in der Kraft der Liebe. Dieſe Liebe iſt mehr als jede Kunſt, ſie iſt der Atem der Schönheit, Sittlichkeit und jedes hohen Tuns, ſie iſt die Seele der Seele.

Nur durch ſie wird große Kunſt möglich, denn nur durch ſie wird Harmonie möglich. Dieſe Einheit, die er ſuchte, als Vernunfteinheit, als Natureinheit, ſie iſt nur dann wahrhaft vollkommen und mit Schönheit erfüllt, wenn dies einfach Große der Vollendung dazu gekommen, wenn ſie durch Liebe geſchaffen iſt, wenn ſie Harmonie iſt. Denn „Harmonie iſt nur ein Geſchenk der Liebe".

Nur in dieſem Elemente von Liebe und Harmonie geſchieht das Größte, Wunderbarſte des Lebens: daß die Fülle beflügelt wird, daß das Göt-

liche leicht wird, daß das Feſte, Sichre, Schwere mild und zart wird, nur hier iſt jenes unfaßbare Element der Seele, in dem die vollendeten Dinge leben und atmen, das von ihnen ausſtrömt: das Glück der Vollendung.

Die zarteſten Grenzen, das feinſte Gleichgewicht, den Sinn jenes bedeutenden Götterwinkes „Maß" lernte er jetzt als den Gipfel der Lebenskunſt und als das Weſen der Schönheit zugleich verſtehen. Es war die Lebenskunſt Carolinens, wie ſie in Briefen ſie oft verkündet hat: die Notwendigkeit der Entſagungen, um Wahrheit zu genießen, der Beſcheidungen, um die Quelle des Glückes nur in ſich ſelber zu haben. Man meint das ſelige Gefühl dieſer eigenen Befreiung herauszuhören, wenn er in den „Grenzen des Schönen" dieſen Sinn des Maßes preiſt, der wie alles Göttliche nicht geradezu erreicht werden kann: „nur plötzlich und unbegreiflich tritt die Vollſtändigkeit wie ein Fund ins Leben."

In dieſem Erlebnis des Maßes iſt nun das Lebenselement enthalten, das Friedrich dann in den Begriff des Klaſſiſchen gefaßt hat. Dieſer Begriff ſteht ſomit über jedem Gegenſatz der Kunſtrichtungen und Kunſtinhalte. Er bezeichnet ein Letztes und Höchſtes des Lebens überhaupt und ein ganz Einfaches. „Beflügelte Fülle", das iſt das Weſen der Vollendung. Der Stoff des Lebens wird da überwunden. Leben iſt ja nur ein Element der Schönheit, die ſchwere Maſſe wird beſiegt; von innen her wird ſie leicht und freiſchwebend. In dieſem Begriff iſt über den Inhalt gar nichts ausgeſagt. Woher dieſe Fülle kommt, welcher Art ſie ſei, dies iſt nicht in erſter Linie wichtig. Über alle Inhalte hinaus iſt für uns ein Wertvollſtes, Göttliches da: die Form, die Geſtalt, der Rhythmus des Lebens. Daß dieſe Werte im Stoff ſich erfüllen, das iſt das Verlangen aller Schönheit, und dort iſt die höchſte, wo keine hemmende Schwere mehr iſt. So iſt in die Ferne, als Maß der Vollendung, ein Ideal geſtellt, das alles umfaſſen kann, was die Seele überhaupt je an Inhalten in ſich faſſen wird.

Und innerhalb der Lebensſtimmungen, die den Begriff des Klaſſiſchen tragen, erheben ſich nun ganz neue, noch viel weiter vordringend, die mit ganz anderen Lebensenergieen erfüllt ſind. Neben Sophokles tritt

Ariſtophanes, neben die feierlich ruhige Seele der Iphigenie tritt die bacchantiſche Seele der Romantik.

Aus der unbewußten Mächtigkeit des inneren Lebens ſollen Stimmungen und Freuden einer ganz reinen, ungebundenen, jauchzenden Geiſtigkeit ſteigen. Über dem tiefen, ſchweren Lebensgrund ſoll ein Spiel der freien Kräfte in der Höhe ſich entfalten, eine Schönheit, die dem unendlich differenzierten modernen Leben gewachſen iſt, die die einfach ernſten, allgemeinen Geſchicke des Tragiſchen hinter ſich läßt, weil die Tragik — wie ſie bisher gekannt wird — nur zwiſchen den Grundverhältniſſen des primitiven Lebens ſich auslöſen kann, „zwiſchen den großen Hauptmaſſen" des menſchlichen Schickſals, und weil darum das höchſte tragiſche Schöne zwiſchen dieſen Grundverhältniſſen ſchon erreicht iſt. Das höchſte komiſche Schöne, die tiefe, reine Gewalt der Freude aber iſt noch nicht entfeſſelt.

Sie nur kann in die zarteſten, verſchlungenſten Gänge unſerer Seele eindringen, und ſie trägt den Keim eines neuen Tragiſchen in ſich ſelber. Schon kommen Gedanken, die dem Weſen deſſen, was Friedrich ſpäter Ironie nannte, ganz nah ſind. Die Verletzung der einheitlichen Stimmung bei Ariſtophanes ſei in einem weſentlichen Zug des Lebens und der Freude begründet, ſie ſei beſonnener Mutwille, überſchäumende Lebenskraft.

So trägt die Natur der Freude ihren Stachel und ihre Schickſale in ſich ſelber. Sie erneuert ſich im Kreislauf ihrer eigenen Regſamkeit. Sie zerſtört, um nicht zu erſtarren. Ihr Weſen iſt die Sehnſucht nach dem Unendlichen, der „enthuſiaſtiſche Geiſt". Ihr tiefſter Lebensgehalt iſt die Liebe zu allem göttlichen Leben in der Welt.

In dieſer Lebensſtimmung vollendet ſich nun ſeine äſthetiſche Weltanſchauung. Er überwindet das Schwere, Laſtende ſeines eigenen Weſens. Nach den dunklen, verwirrten Jahren hebt ſich nun der volle Strom von Lebensenergie, der von je in ihm war. Heiterkeit, Beſonnenheit hatte er ſeiner Seele immer gewünſcht. Die mildleuchtende Freude der Hemſterhuisſchen Gedanken war ihm früh nah und vertraut. Die ſtrahlende Heiterkeit der Jugend hatte ihn an Novalis entzückt, nun las er von

neuem Hemſterhuis, nun las er die Griechen, und die ſtarke, gläubige Weltfrömmigkeit Carolinens ergriff ihn aus unmittelbarer Nähe.

So bildet ſich ihm nun eine unmittelbare Überzeugung vom Gehalt des Lebens, vom Inhalt alles höchſten Schönheitsempfindens, und er erkennt den ſeeliſchen Grund jener Harmonie, jener Liebe und Schönheit in ihrem tiefſten Weſen als Freude.

So überwindet er erſt für ſich ſelber den Dualismus von ewig unbefriedigter Sehnſucht des Geiſtes und niedrigem, ſich ſelber zerſtörendem Sinnenleben voll Genuß und Schmerz, indem er Glück und Weſen der Schönheit bis in die Naturbedingungen unſeres ſeeliſchen Lebens hinabreichen läßt.

Genuß iſt notwendig, er erfriſcht und belebt die Kraft zu neuem Kampf. Aber er ſoll nicht Zweck des Lebens werden. Die Geſetze des Menſchen fordern Sittlichkeit, Freiheit. Reizbarkeit, dies ruhlos ſchwingende Element des ſeeliſchen Aufnehmens und Begehrens, iſt das ſchönſte und gefährlichſte Geſchenk der Götter, es macht leicht den Menſchen unfrei. Die Reize ſollen nur Hülle des Schönen ſein. Der Menſch ſoll ſeine Freiheit wahren. Wie iſt da Genuß noch möglich? Die Liebe iſt allein der Genuß des freien Menſchen. Sie ahnt einen Überfluß von Güte, Geiſt und Fülle. Sie allein erzeugt Harmonie, der Genuß iſt um ſo mehr wert, je ſelbſttätiger er iſt, je mehr er von Liebe erfüllt iſt, je mehr er ſich dem Schönen nähert. Das Schöne iſt die Vermählung von Gutem und Angenehmem, von Einheit und Fülle. Und das Symbol der Einheit und des Guten, die Erſcheinung der Liebeskraft im Geiſte und in der Seele iſt die Freude.

Der Genuß des freien Menſchen ſoll darum nicht Rauſch des Lebens ſein, ſondern aus der hellen, reinen Kraft der Freude entſpringen, denn nur dieſe drei reichen bis zum letzten Grund der Seele: Liebe, Harmonie, Freude. Die Menſchen kennen die tiefſte Kraft der Freude nicht mehr, — die Griechen waren ihr näher, ſie hielten die Freude und die Lebenskraft für heilig —, ſie kennen nur die heftige, unruhige, vermiſchte, ſinnliche Freude, wie ſie in der Komödie erzielt wird. Da iſt kein Genuß der Harmonie mehr möglich, denn der erfordert Beſonnenheit, geiſtige Frei-

heit, jene Freude erzeugt aber nur einen Rauſch des Lebens und reißt den Geiſt mit ſich fort. Die höchſte Freude aber iſt rein und ruhig.

So ſchließt ſich die Kette. Liebeskraft, Freude, Harmonie ſie ſind tief verwandt. Sie verlangen ein Beiſammenſein der ganzen Seele, eine höchſte Energie der Lebenskraft. Sie ſteigen nur aus der unbewußten Mächtigkeit der hellen, leichten Menſchenſeelen empor. Sie nur ſind — im tiefſten Grunde — die Wirklichkeit der Seele.

So hat das Leben der Schönheit einen Inhalt bekommen. Die freie, in Enthuſiasmus und Bildung ſelbſtändig gewordene, die freuderfüllte und rein lebende Menſchennatur erfüllt nun vor allem Friedrichs Denken. Neue Lebenswertungen ſchöpft er daraus, ein Ideal der Geſelligkeit, des Umgangs, der Moral und mit all dem auch ein neues Ideal der Frauen. Wieder verſchlingen ſich die Fäden, die erlebte Nähe Carolinens macht ihm griechiſches Weſen vertrauter. So ſpinnt er immer an die lebendigen Anſchauungen ſeine eigenen, vorwärts dringenden Lebensgedanken. Das Leben der griechiſchen Hetären ſucht er zu verſtehen als eine ſchöne ſinnliche Kunſt, die von der mileſiſchen Aſpaſia, die ſelbſt Sokrates ſeine Lehrerin nannte, vor allem ausgebildet wurde. Das Leben der Diotima erhebt er an das neue Bild, das er von Frauenweſen überhaupt ſich geſtaltet.

Auch die Frau ſoll an jenem Bildungsideal teil haben. „Die doriſche Selbſtändigkeit" feiert er und er feiert damit Caroline, die er in Briefen wohl auch die „ſelbſtändige Diotima" nannte. Nicht die grenzenloſe Hingebung wird von der Frau gefordert, denn dadurch würde gerade „die Wurzel der Tugend" vernichtet.

Ein neues Ideal der Leidenſchaft entſpricht dieſem Lebenskreis, es iſt — wie es Caroline gelegentlich ausdrückt — nicht mehr die Moral der Rouſſeauzeit, ſondern die romantiſche Leidenſchaft, wie ſie im Romeo aufblüht. In aller Hingabe bleibt da eine „edle Beſtimmtheit der Seele, eine milde Feſtigkeit zurück"; es iſt die Leidenſchaft, wie ſie Caroline lebte.

Was Caroline als unmittelbare Lebensgewohnheit in ſich trägt, das entfaltet ſich auch immer beſtimmter in Friedrichs Denken. Es iſt dieſelbe Loslöſung von der Geniezeit, dieſelbe Ablehnung abſtrakter Lebens-

regelungen. Nicht mehr der Überschwang des Rausches dumpfer Hingabe, sondern der des Spiels, der in Lust und Freiheit schwebenden Seelenbewegung. Nicht Harmonie als Gestaltung aus festen für alle gleichen Grundsätzen, sondern als Ausgleich der Momente, als „beflügelte Fülle". So tritt in den Mittelpunkt der moralischen Welt die Forderung der Selbständigkeit. Sie vollendet erst den Charakter. Vielheit und Einheit, Fülle und innere, selbstsichere Kraft, diese beiden Grundtriebe vereinigen sich zu einem höchsten erst in der Allheit, in der Vollendung. Und diese Vollendung äußert sich „als Selbständigkeit oder als sittliche Liebe".

Die Liebe ist der Genuß des freien Menschen und nur der Mensch ist ihr Gegenstand. Im freien Spiel müssen sich die Kräfte des Menschen entwickeln. „Nur vereinigt vollenden sie die Bildung des Geschmackes"; einzeln erhöhen sie nur die Reizbarkeit. Im Hemsterhuisschen Geiste wägt Friedrich in den „Grenzen des Schönen" die verschiedenen Kräfte der Menschennatur gegeneinander ab und läßt sie in der Liebe vollendet sein. Im freien Genuß des Schönen nur bildet sich das Vermögen des Schönen. Freiheit ist also auch das Element der moralischen Vollendung.

Die Bestimmung des Menschen ist: Bildung, Ausgestaltung all seiner Fähigkeiten, lebendiger innerer Zusammenhang seiner Kräfte. Hier — in der moralischen Welt — dringt nun eine neue Gedankenreihe Friedrichs vor, in der er über Carolinens Genußphilosophie weit hinausstrebt. Es entfalten sich die idealistischen Antriebe seines Wesens.

Es ist nicht ganz zu glauben, daß eine Gewähr des Guten in der Unmittelbarkeit seines Instinktes uns gegeben ist. Caroline mochte der „einfache Instinkt des Fliegens" genügen — er drang auf Erkenntnis, auf Wissen, und sie schreibt ihm denn auch später, daß sie „das Nötige und Erfreuliche desselben jetzt einsehen" lerne. Sein ganzes Sein und Denken war von je durch diese Grundfragen des Idealismus bewegt: nach Wert und Unwert der Handlungen und der Dinge. Es gibt Häßliches und Gemeines in der Welt, dieses Zugeständnis drang er dem Bruder ab. Also sei es nur ein Wortstreit, wenn man alles Natürliche gut nenne.

Denn das Häßliche sei doch auch natürlich. Überall stellte er — zum Schrecken Auguſt Wilhelms — die Fragen des Werts und Unwerts. Überall drang er auf Rechtfertigung aus ewigen Zwecken des Menſchentums, ſo trieb er Philoſophie, ſeit wir ſeine Entwicklung verfolgen können. Wer richten und urteilen wolle, der brauche Geſetze, wenn auch der ſchöpferiſche Menſch ganz frei ſei, verſichert er beruhigend dem Bruder.

Aber auch bis in die tiefſten Begriffe, durch die er das Weſen des Schöpferiſchen im Menſchen zu ergründen ſuchte, ſenkte ſich die Frage von Wert und Unwert. Schöpferiſch im Menſchen ſind die Kräfte, die unſer Daſein erhöhen, die uns Werte erſchaffen. „Vernunft iſt das Vermögen der Ideale.“ Dieſe Ideale ſind nicht abſtrakt und allgemein, ſondern jedem eigen und unmittelbar gegeben, als der Grundtrieb zur Allheit. Dieſer Trieb entfaltet ſich in Enthuſiasmus und Liebe.

Der „Frühling der Begeiſterung“ darf darum nicht verſäumt werden. Ohne ihn iſt Bildung, innere Vollendung des Lebens nicht möglich. Aber er iſt nicht das Leben ſelbſt. Friedrich ſchreibt an ſeinen Bruder von der jugendlichen Liebe: „Sie ſollte eigentlich nur den Enthuſiasmus in deiner Seele ſtark und vollkommen gemacht haben, deſſen Gegenſtand alsdann im männlichen Alter der Wille und die Gedanken deines eigenen beſſeren Selbſt ſein könnte und dieſes iſt nicht Egoismus, ſondern es heißt ſein eigener Gott ſein, und dieſes kannſt du, ja, es beruht nur auf dem Wollen, und dieſe Liebe wird nur eine Vorbereitung zu deinem Leben ſein.“

So erhebt ſich ſchon dem neunzehnjährigen das große Bildungsideal der Romantik. Im Überſchäumen der jungen Seele, in Enthuſiasmus und Liebe ſollen die wunderbaren Kräfte erweckt werden, ſoll jeder das ihm eigene Gefühl ſeiner göttlichen, höheren Natur lebendig, ſchöpferiſch ergreifen; dann nur iſt ein großes Leben möglich, das heißt ein Leben, mit dem jeder ſelbſt zufrieden ſein kann.

Darum muß jeder ſich ſelber lieben können; er muß das göttliche Bild lieben, das in ihm iſt, er muß es in ſchöpferiſcher Liebeskraft ſich enthüllen. Dies iſt die Sittlichkeit im Sinne Friedrichs, der „verzehrende

Trieb nach Tätigkeit", nach Bildung, nach ſchöpferiſchem Leben in der eigenen Seele, die Sehnſucht nach dem Unendlichen.

Und dieſe innere Kraft iſt das „Allgemeine und Reine"; die ewigen Zwecke entſpringen daraus jedem in der ihm beſonders gegebenen Beſtimmung, und „eben die rechten Zwecke machen den Wert des Menſchen, und echter Verſtand und echter Mut können nur mit dieſen verbunden ſein". Wir können keinen Menſchen verſtehen und beurteilen, wenn wir ihn nicht von dieſem inneren Geſetz aus beurteilen. Dies Verſtehen iſt ein Studium, denn es gibt viele und entgegengeſetzte Vortrefflichkeiten im geſchichtlichen Leben der Menſchheit, wenn es auch nur wenige Grundtriebe und ewige Zwecke der Menſchen gibt. Darum iſt Geſchichte ein ſo unendlich wichtiges und reizvolles Studium. Hier wird ein Menſch oder ein Volk in ſeinem Grundweſen, in dem „eigenen Charakter" ergriffen, und dies „Gemeinſchaftliche", das ſich aus ſeiner individuellen Mannigfaltigkeit herauslöſt als ein Ideal, das wir in ſeinem eigenen Sinn zu Ende denken können, wird dann erforſcht, „wie es wurde und nach der äußeren Welt ſich modifizierte". Hier entfalten ſich die Werte und Ideale, die die Philoſophie in abstracto und die Kunſt nur fragmentariſch darſtellt, „in einem ganzen Menſchenleben", im ewigen Widerſtreit unendlich vieler Weſen und Verhältniſſe, in der bewegten Fülle des geſchichtlichen Daſeins. Darum erhöht die Geſchichte „unſer eignes Leben mehr als die höchſte der Wiſſenſchaften und das Schönſte der Künſte". So hat ſchon der neunzehnjährige die geſchichtliche Aufgabe ergriffen, in dieſer engen Verknüpfung von Kulturaufgaben und hiſtoriſcher Beurteilung und er hat im Keim damit die erſte idealiſtiſche Auffaſſung der Geſchichte gegeben.

Dies war Wiſſenſchaft in einem ganz neuen Sinn. Sie ſollte nicht nur das Vergangene lebendig und hell machen, ſie ſollte nicht nur Entwicklungen und Zuſammenhänge aufweiſen, ſie ſollte auch Blicke öffnen in ein neues Land, indem ſie das vergangene Leben nachſchuf, von den Idealen aus, die in ihm pulſierten. Hier wurde zum erſtenmal und in großem Sinne Wiſſenſchaft und Denken als eine Deutung des Lebens getrieben und Geſchichte von Ideen, d. h. von Werten aus ergriffen. Gewiß war es

nicht mehr der reine hiſtoriſche Sinn, wie er im jungen Herder und Goethe gelebt hatte, der hier in hingebender Schauluſt Menſchendaſein und Geſchehen nachbildet. Hier war der Geiſt ſelbſtbewußter, ſeiner ſchöpferiſchen Beſtimmung gewiſſer geworden. Er ergriff die wahlverwandten Vergangenheiten und ſchuf das Leben nach von dem Bild des Lebens aus, das den Großen unter den vergangenen Menſchen in der Seele geſtanden haben mag. Solche Geſchichte — wie ſehr ſie auch den wiſſenſchaftlichen Forderungen Genüge zu tun ſucht — kann nur von Menſchen geſchrieben werden, die das ſchöpferiſche, wertſchaffende Denken höher ſtellen als das hiſtoriſche. Sie haben ihren Lohn darum auch nicht mit den wiſſenſchaftlichen Ergebniſſen ihrer Arbeit dahin, ſondern das Bild des Lebens lebt weiter, von dem aus ſie die Geſchichte des Lebens verſtanden und neu ſchufen.

Alle geſchichtliche Arbeit, die Friedrich Schlegel treibt, war bezogen auf ſolche Wert- und Idealbildungen, die er in der Vergangenheit wirkſam ſah, und immer waren es ſeine eigenen Lebenswerte, wie ſie ſich in der Zeit ſeiner Freundſchaft mit Caroline feſtgeſtellt haben.

Damals faßte er ſeine Anſchauung vom Leben der griechiſchen Seele, von ihrer Kunſt und ihrer Freude, ihrer Tragödie und ihrer Religion. Er faßte dieſe Anſchauung nicht als geſchichtliche Wahrheit, ſondern ſelber als Leben, als eine unmittelbare Überzeugung vom Gehalt des Daſeins, die ihn über das Griechiſche bald hinaustrieb.

Sein geſchichtliches Denken wurzelt damit in einer Sphäre, die der wiſſenſchaftlichen Berichtigung nicht mehr zugänglich iſt. Wenn nur in einem gewiſſen Umfang die geſchichtliche Anſchauung des tatſächlichen Stoffes Herr wird, dann öffnet ſich ein Gebiet, das nur von unſerem eigenen Leben erfüllt werden kann. Vielleicht ſind die großen wiſſenſchaftlichen Konzeptionen überhaupt nur von dieſem Gebiet aus zu faſſen, in dem das Leben einen Gedanken unmittelbar, d. h. als Anſchauung aus ſich erzeugt.

Durch den Begriff des Enthuſiasmus, der Bildung, der Geſchichte wird Friedrich in dieſer romantiſchen Frühzeit nun unmittelbar in die Gedankenkreiſe des Idealismus hineingeführt.

# II. Bildungselemente

## Idealismus als Kulturphiloſophie

Das griechiſche Begriffsſyſtem ruht auf der Abbildtheorie. Die Welt iſt ein fertiger Zuſammenhang tatſächlichen Geſchehens, ein Zuſammenhang der Dinge und ihres Verhaltens, der menſchliche Geiſt kommt hinzu wie ein müßiger Zuſchauer, berufen, dieſe Zuſammenhänge in ſich nachzubilden, in ſich abzuſpiegeln. Der Erkenntnisprozeß iſt ein räumlicher Vorgang. Die ſinnlichen Empfindungen bilden die Körperwelt ab, die Vernunftbegriffe die unkörperliche Welt. Die Denkbeziehungen ſind die Abbilder der realen Beziehungen.

Die Wahrheit wird in der Beziehung der Vorſtellung zu einer abſoluten Wirklichkeit geſucht. Die einen faſſen dieſe Beziehung ſinnlich, anſchaulich; der Erkenntniswert beſteht im wirklichen Abbilden. Die anderen, vor allem durch phyſiologiſche Beobachtung über den Urſprung der ſinnlichen Wahrnehmung beſtimmt, ſuchen dieſe Beziehungen in einem Kauſalitätsverhältnis; die Vorſtellungen ſind nicht Bilder der Dinge, ſondern deren notwendige Wirkungen auf uns. Um ein Kriterium der Welt zu haben, müſſen die einen, im naiven Senſualismus, die Dinge, die wir doch in jedem Fall nur als Vorſtellungen beſitzen, bei ſinnlichen Begebenheiten als abſolute Wirklichkeit nehmen, die anderen haben ein ſolches Kriterium überhaupt nicht. Jede Wahrnehmung iſt eine Vorſtellungskombination. Die Dinge an ſich ſind nicht erkennbar, das Wiſſen verzichtet auf die Erreichung der tranſzendenten Wahrheit, die als Richtſchnur bleibt.

Immer iſt der Wahrheitsbegriff abhängig von dem fertigen Weltzuſammenhang. Der Geiſt ein Zuſchauer, das Denken die höchſte Tätig-

keit. Hingebende Stimmungen des Geiſtes, weibliche Gefühlswerte dieſes inneren Lebens, harmoniſch in der begrenzten Welt des griechiſchen Geiſteslebens, ſind im unendlichen Raum der modernen Erkenntniswelt hilflos der Zufälligkeit äußerer Gegebenheiten preisgegeben. —

Durch den Idealismus im Kantiſchen Geiſt kam in das Lebensempfinden der Menſchen ein ganz neuer Rhythmus. Ein Kulturideal war gegeben wie nirgends vorher, die zwieſpältige Entwicklung des modernen Lebens war in einer Heftigkeit wie nirgends zum Bewußtſein gebracht. Natur und Geiſt waren auseinandergetrieben, aber als „Idee", als Aufgabe war nun ein unermeßlicher Weg dem Geiſt vorgezeichnet, voll von Möglichkeiten des Sieges, der Bereicherung, des innerſten Erwerbes. Eine Überwältigung der Maſſe durch die Form, der Natur durch den Geiſt, der gleichgültigen Sachwelt durch die wertſchaffende Perſönlichkeitswelt war zu erhoffen wie niemals vorher.

Es ſollte nichts unentſchieden bleiben, es ſollte gekämpft werden, es ſollten Werte geſchaffen werden. Denn Freiheit, Leben, Wert, Bewußtſein iſt nur hier. Dort iſt für unſer Erkennen, d. h. zugleich ohne unſer Erkennen, nichts als tote Maſſe, Chaos ungegliederter Elemente, Gleichgültigkeit des Naturablaufs, das Nichts. Es gibt für uns gar keine Gegenſtände, ſondern nur Formen der Verknüpfung, Gliederung, Geſetze der Aneignung, Überwältigung. Es gibt gar keine Tatſachen, bei denen man ſich beruhigen könnte, ſondern nur Tat-Forderungen, Tat-Handlungen, nur Nehmen als Tat, als Reichtum, als Produktion.

So iſt durch das „Subjektive" die Objektivität gerade begründet und dieſe nicht auf das Denken eingeſchränkt. Es tat ſich der Blick auf auf den Zuſammenhang wiſſenſchaftlicher Erkenntnis und gefühlsmäßiger Erfaſſung der Welt als Kunſt: die unmittelbar erlebte Wirklichkeit aus der unwißbaren Fremdheit und Sachlichkeit umgeſchmolzen in die Wirklichkeit einer ſeeliſchen Realität und ſo erſt wirklicher Beſitz, ja ſo erſt exiſtierend überhaupt; die ungeſchiedene Maſſe unmittelbarer Vorſtellungselemente, gefaßt in die Formen des Geiſtes, geordnet durch die geſtaltenden Kräfte der Seele und ſo erſt wirklicher Beſitz, ſo erſt objektiv geworden und wahrhaft exiſtierend; die Natur, die Weltwirklichkeit

nicht eine fertige, zum Aufnehmen bereite Maſſe, ſondern erſt vollendet im Geiſt, lebendig gemacht durch den Geiſt, geordnet, perſönlich geworden in der empfangenden Seele; der Geiſt tätig, wirkſam, produktiv auch im Empfangen, im Denken, Schauen, Fühlen, und ſo erſt fähig einer wahrhaften Objektivität.

Dieſe Hindeutung auf eine ganz neue Welt als die allein für uns wirkliche, auf ungeahnte Möglichkeiten, die unüberſehbaren Reichtümer des ſeeliſchen Vermögens als eine Einheit und durchgängige Verbundenheit zu erfaſſen, ja ſelber zu erwirken, dies alles kam in den menſchlichen Geiſt mit einer überwältigenden Kraft der Klärung, deutete ihm ſeine Stellung in der Welt, im Univerſum ganz neu, zeigte ihm ſeine Beſtimmung als ein Schaffen ohne Unterlaß, als ein tatvolles Bewußtwerden ſeiner eigenen Reichtümer. Jeder Gedanke, jedes wahrhafte Gefühl, jede ſittliche Tat als ein Stück im Geiſt überwundener Welt, als ein Stück im perſönlichen Leben erlöſter, freigewordener Sachlichkeit — wo waren tiefere Blicke in die Kräfte und Herrlichkeiten des Geiſtes getan und ermöglicht, als in dieſem leblos geſcholtenen Vernunftſyſtem.

Das Grundprinzip iſt das Bewußtſein der Normen, der Werte, der überindividuellen Bewußtſeinspotenzen. Sie beſtehen in formalen Verhältniſſen. Sie ſind Formbegriffe, genährt aus unmittelbaren Wertgefühlen, geſichert durch eine alle kauſale Notwendigkeit durchbrechende Bewußtſeinsfunktion: das Gewiſſen. Alle Wertungen ſind dieſer Art.

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Kunſt und Wiſſenſchaft beſinnen ſich auf das apriori, ohne das ſie nicht auskommen können. Das Problem des Stils geht dem Problem der Erkenntnisbedingungen parallel: indem ſie über ſich ſelber reflektieren, unterſuchen ſie ihr apriori, die Möglichkeit ihrer Erfahrung.

„Abbilden" war das Ideal bisher in Erkenntnis und Kunſtſchaffen. Die Menſchen werden ſich nun bewußt, daß alle Wirklichkeit auf dem Weg ins Bewußtſein, ins künſtleriſche und wiſſenſchaftliche, ins praktiſche und erkennende, einer Umformung unterliegt, die zwar die Schranke zwiſchen uns und ihrer Unmittelbarkeit iſt, zugleich aber die Bedingung ſie vorzuſtellen und darzuſtellen. Kunſt und Wiſſenſchaft arbeiten zu-

sammen, indem sie als den Sinn künstlerischen und wissenschaftlichen Erkennens begreifen: uns über die Unmittelbarkeit unseres Verhältnisses zur Welt hinauszuheben, indem sie es als die notwendige Bedingung anerkennen, daß die Blickweite, in die wir uns ursprünglich zur Wirklichkeit stellen, verändert werden muß, wenn wir zu ihrem innersten Wesen und Sinn in eine direkte Beziehung kommen wollen.

Und dieser so im neuen Schönheits- und Wahrheitsgefühl befestigte Subjektivismus sucht sich als eine allgemeine, dauernde, über den einzelnen hinausgehende Macht zu gründen. Das große Problem des modernen Lebens: im einzelnen allgemeingültig zu sein, tut sich auf. Hier scheiden sich dann die Wege. Klassizismus und philosophischer Rationalismus, Schiller und Kant bleiben zusammen. Den Individualismus der Aufklärung suchen sie in diesem Sinn zu erneuern. Die Romantik nimmt die Lebensgefühle der Geniezeit auf, begründet einen neuen Individualismus, einen neuen philosophischen Idealismus. Goethe geht wie ein Kosmos für sich durch diese Wandlungen. Nur daß er da war, seine Existenz, die Tatsache dieses Lebens ist das mächtigste Motiv dieser Vermittlungsversuche von Kunst und Wissenschaft.

Und diese so gegründete Weltanschauung bewährt sich nicht nur an den Aufgaben des Lebens, in Fragen der Moral und des Rechts, in schöpferischen Werken der Kunst und Wissenschaft, sondern auch am Material der Geschichte. Nirgends vielleicht ist das Schauspiel reicher, reizvoller, als hier, wo sich die große Bewegung intuitiver Erfassung des Lebens mit den Forderungen des philosophischen Gedankens auseinanderzusetzen hatte, wo sich die Lebensgefühle der Künstler und die Erkenntnisprinzipien der Philosophen auf mannigfache Art zu neuen historischen Anschauungen und Methoden zu vereinen und zu durchdringen suchen. Auch hier siegt die Synthese von Geniezeit und deutschem Idealismus. Von hier aus breitet sich die neue Welterkenntnis zu einem Universalismus von erstaunlicher Aneignungskraft in einzelnen Köpfen der Romantik aus.

So verläuft nun die Entwicklung, daß jeder von diesen schöpferischen Menschen diese Formen mit lebendigem Inhalte, mit durch seine Lebens-

empfindungen bedingten Elementen auszufüllen ſucht, ſie definitiv macht, feſtlegt. Immer neue Inhalte und Lebenswellen kommen herzu, ſtrömen in die Formen ein, ſie umbildend, zerſprengend, ſo daß ſich die Menſchen nicht mehr erkennen, ſo daß die große, vorwärts ſich bewegende Phalanx mit ſich ſelber in Kampf kommt. Soweit in dieſen letzten Dingen des Lebens der Gedanke, der Begriff die Menſchen einigen kann, hat die idealiſtiſche Philoſophie dieſe Menſchen geeinigt, ihnen Zielpunkte geſtellt.

Noch ehe die entſcheidende Wirkung und die Verſuche der Vereinigung kamen, wurde die ganze Bedeutung des Idealismus durch Fichte ins helle Licht geſetzt. Der Idealismus als Geiſtes- und Kulturphiloſophie erhält hier ſeine tiefſte Begründung.

Fichte will der Kantiſchen Philoſophie ein Fundament unterbauen, die Geſetze und Kategorien, die dieſer aus der Erfahrung abgeleitet, empiriſch aufgefunden hatte, aus dem Weſen der Intelligenz ſelbſt ableiten und begreifen. Fichte will das Syſtem des menſchlichen Geiſtes, des Bewußtſeins geben, er will ſeine Geſchichte ſchreiben von ſeinem dunklen Urſprung bis zum klaren Selbſtbewußtſein. Er will es an der Arbeit zeigen, wie es die Welt jedem einzelnen neu erſchafft in notwendigen Handlungen, in der Erfüllung ſeiner Geſetze, wie alles, was es ſo hervorbringt, ein notwendiges Produkt, d. h. Erfahrung iſt, wie es den Glauben an eine Realität aus ſich erzeugt, wie es dem Menſchen in der raſenden Flucht der Erſcheinungen eine unwandelbare Beſtimmung gibt.

Wie iſt die Welt im Geiſte? Dies Problem des Idealismus wird hier bis in die tiefſten Schichten unſeres Weſens verfolgt. Die Intelligenz als Grund des Seins, des Seins für uns, der objektiven, vorgeſtellten Welt wird in ihrer troſtloſen Armut und in ihrem ganzen, ſchaffenden Reichtum erwieſen. Es iſt ſo töricht und unwiſſend, zu glauben, in dieſer Philoſophie werde die Sinnenwelt von dem ſehr gefräßigen Ich verſchlungen und ihr die Realität abgeſprochen. Der Glaube an die Wirklichkeit unſeres Handelns, die Bejahung der Realität

des Materials, das über alles Wissen hinaus unserem Leben zur Bewährung gegeben ist, dieser Glaube ist nie leidenschaftlicher und mit einem Gefühl größerer Gewißheit ausgesprochen worden als von Fichte. Freilich ist es nie die Bejahung vom Standpunkt des „bloßen Lebens", der es genügt, durch Hunger und Durst von der Realität überzeugt zu werden. Der Geist sucht hier seiner Stellung in der Welt der Möglichkeiten seiner Welterfahrung auf eine tiefere Art gewiß zu werden. Das Wesen des Geistes ist Bewußtheit, Streben nach Bewußtheit, Erhellung seines Wirkens. Der Standpunkt des „bloßen Lebens" dünkt ihm nur Selbstvergessenheit, die macht, daß die Objekte, in die wir versenkt sind, für uns den Charakter voller und alleiniger Realität haben.

Das Problem des Geistes und seine Verwandtschaft mit den neuen Lebensgefühlen wird hier ganz deutlich. Wir sind im unmittelbaren Dahinleben an die Dinge ausgeliefert, von ihnen abhängig. Die Welt ist unser Zustand, nicht unser Gegenstand. Wir sind im Ding, die Dinge nicht in uns. Vom Ding aus kann die Welt nie begriffen werden. Du gleichst dem Geist, den du begreifst. Unmöglich und unverständlich ist dem Geist die Natur als Ding an sich. Ihr Dasein könnte dem Bewußtsein nicht unmittelbar einleuchten. Kein Bewußtsein kann über sich selbst hinausgehen. „Ich habe tatsächlich nur das Bewußtsein meiner selbst, keins von Dingen außer mir. Ich bin meiner Wahrnehmungen, also meiner selbst, unmittelbar bewußt. Ich habe kein Organ für solche Dinge, nur bestimmte Empfindungen." Das Bewußtsein äußerer Dinge muß sich im Selbstbewußtsein erzeugen. Wie wird aus dem unmittelbaren Bewußtsein meiner Wahrnehmung, aus der bloßen Wahrnehmung meines eigenen Zustandes ein Wahrnehmungsobjekt außer mir? Wie komme ich zur Erfahrung, wie ist die Welt in mir?

Die Antwort gibt Fichtes theoretische Philosophie, die Philosophie des Wissens. „Die Doppelreihe des Seins und Setzens" wird in der Geschichte des Bewußtseins aufgewiesen.

Es gilt, seinen dunklen Quellpunkt zu erfassen, aus dem wie Bäche die einzelnen Handlungen des Geistes hervorgehen, die sich dann zum wirklichen, erhellten Bewußtsein zusammenschließen. Mit einer un-

erhörten Kühnheit versucht Fichte nun in einer Reihe zum Teil sehr schwieriger Ableitungen, den ganzen Bewußtseinsinhalt von innen her zu entwickeln. Kant hatte ein Ding an sich noch angenommen, für das theoretische Erkennen gibt es nur ein „Sein für uns". Und diese Konsequenz des Denkens führt Fichte nun zu seiner tiefsten Entdeckung: der bewußtlosen Produktion. Das „cogito ergo sum" war das Fundament auch der kritischen Philosophie. Im Umkreis dieses Denkend-seins, Bewußt-Seins lagen die Kräfte beschlossen, die Kant in sein „Ich" gesammelt hatte, um es zum Träger der Kategorien zu machen.

Fichte erkennt, daß das Sein, das das Bewußtsein hervorbringt, selbst nicht mehr Ich, d. h. Bewußt-Sein sein kann. Es muß unbewußtes, absolutes Ich sein. Diese bewußtlose Produktion ist der Nährboden des Bewußtseins, der Geist geht aus der Natur als seiner eigenen bewußtlosen Tätigkeit hervor. Die „produktive Einbildungskraft" ist dies geheime Vermögen des Geistes, das seine eigenen Produkte uns als fremde erscheinen läßt, wie im Traum die Produkte der eigenen Tätigkeit uns als Objekte außer uns erscheinen. So entstehen die Dinge als Sein für uns, als unsere vorgestellte Welt. Und da die Intelligenz die Doppelreihe des Seins und Setzens bildet, ist die intellektuelle Anschauung ihr ursprünglicher Akt, wodurch das Bewußtsein sich selbst unmittelbar Objekt wird. So entsteht das Selbstbewußtsein, das nichts anderes ist, als das unmittelbare Bewußtsein unserer eigenen ursprünglichen Tätigkeit. Die Prozesse der bewußtlosen Produktion, die sich nicht im empirischen, individuellen Ich vollziehen, erzeugen so das Bewußtsein des einzelnen Ich.

Das Wesen des Geistes ist, daß er alles, was er tut, auch einsieht und durchdringt, ins Bewußtsein erhebt, und so ergibt sich aus jener Urtat des Ich, kraft des geistigen Entwicklungsgesetzes, die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes.

Im Anfang erscheint dem Ich sein eigenes Produkt bloß als Objekt. Das Gesetz der fortschreitenden Erhebung führt den Geist aus der Knechtschaft der Dinge zur Freiheit des erleuchteten Bewußtseins hinan, in der er die Welt als sein Produkt, als sein Kunstwerk erkennt. So gibt Fichte eine Entwicklung des menschlichen Geistes und führt das

Bewußtſein durch die Deduktionen der Empfindung, der Anſchauung, der nachbildenden Vorſtellung, des Urteils, des Verſtandes bis zur Höhe der Vernunft, wo das Ich ſeiner unbedingten und reinen Subjektivität, ſeines urſprünglichen und reinen Weſens, ſeiner abſoluten Selbſtbeſtimmung ſich bewußt wird.

Das Ich iſt urſprünglich alles; Objekt und Subjekt ſind in ihm eins. Dieſelbe Bedingung, die das Bewußtſein ermöglicht, die Reflexion, begrenzt die freie, reine, unbeſchränkte Tätigkeit, hebt ſie auf. Sie verwandelt die Tätigkeit in ein Produkt. So muß im empiriſchen Ich die Welt gebrochen erſcheinen als Vorſtellung und Ding. Die Erkenntnis der Vernunft nähert das Ich immer mehr ſeiner urſprünglichen Beſtimmung und Freiheit, ſie macht es immer mehr frei von Objekten. Sie gibt ihm ſeine Selbſtherrlichkeit und Selbſtbeſtimmung zurück. —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Kant treibt auch in der Äſthetik die Elemente völlig auseinander, ſtellt ſie zurück in die logiſch allein zuſtändigen Entwicklungsreihen, die im Erleben ihres Zuſammenklangs gar nicht mitempfunden werden, die wie zwei unbekannte, heimat- und namenloſe Wanderer ſich in einer Bewußtſeinshöhe zuſammenſchließen, wo Name und Herkunft in der Fülle der Geſichte gleichgültig wird. Die Atmoſphäre dieſes Zuſammenſeins wird geſtört, ſobald dieſe realen Beziehungen mitempfunden werden.

Er kennt kein Gewahrwerden einer organiſchen Vollkommenheit, das nicht auf dem Wege des Denkens zuſtande kommt; darum die rein formale Anſchauung. Aber um die Atmoſphäre der Freude im Bewußtſein klar zu machen, die auf einem Feſt herrſcht, wo ein neutraler Boden geſchaffen, auf dem ſich die Menſchen, ohne Namen und Herkunft zu wiſſen, einem Strom entfeſſelter Luſt hingeben, iſt es der unzulänglichſte Weg, die realen Beziehungen und Verhältniſſe dieſer Feiernden feſtzuſtellen.

Kant gab der Forſchung nur den Ausgangspunkt; er bezeichnet den ſyſtematiſchen Punkt, wo die Weltſtellung der Schönheit begründet werden kann. Vorwegnehmend führt er die Bedürfniſſe der Urteilskraft, alſo eben jener, die die ungeheuern Spannungen, die er ſelbſt geſchaffen, zu überwinden, auszugleichen berufen iſt, mit der Erregung des ſinnlichen Organismus zuſammen. So war ſeine Gedankenbildung ein Behälter für lange Zeit, zugleich aber war die Dürftigkeit ſeiner eigenen inhaltlichen Beſtimmungen gegeben.

Die Elemente waren bei ihm zu weit auseinandergetrieben; dieſe ſchwache Formſchönheit, die aus dem ſchmalen Reſt hervorging, der für Urteilskraft und ſinnliche Kraft gemeinſam geblieben, war nicht zum Ausgleich imſtande. Kant verharrte dort auf der Starrheit der ſittlichen Forderung, hier war lebloſe Natur. Auf nicht einſehbare Weiſe kamen leere Formſpiele der Natur und Bedürfniſſe des Geiſtes

ſich entgegen, aber in ganz niederen Regionen. Die großen Erlebniſſe kamen aus dem Bewußtſein der Selbſtbeſtimmung, aus einem nur intellektual erfahrbaren Seeleninhalt. Hier lag der unerſchöpfliche Stoff der entwerteten Wirklichkeit, und jene Forderungen waren ſo ſehr an die Bewußtheit moraliſcher Entſcheidungen gefeſſelt, daß hier nie ein Abbild von ihnen das Füreinander von Geiſt und Natur bezeugte oder verriet. Es kam darauf an, Möglichkeiten des unmittelbaren Erlebens dieſer höchſten Zweckmäßigkeit auszubilden: wie ſtark das Füreinander von Natur und Geiſt unmittelbar empfunden wurde, wie weit im äſthetiſchen Empfinden die auseinandergetriebenen Elemente von Natur und Geiſt wieder vereint werden konnten. Es war hier nur der Weg gezeigt, wie aus den objektiven Bedürfniſſen des Geiſtes die elementaren Tatſachen des Gefühlslebens als notwendig und wertvoll gerechtfertigt und gedeutet werden konnten. Der Inhalt jener Bedürfniſſe und dieſes Gefühlslebens mußte entſcheiden. Wenn die urſprünglichen Zuſtände nur ſtark genug waren, mußten ſie den Inhalt der Vernunftbedürfniſſe ſelber umändern, der Urteilskraft ein Verlangen nach Anzeichen eines neuen Füreinanders erregen und allmählich zu einer Flut anſteigen, die die ſtarren Schranken der Kantiſchen Grenzſetzungen umriß.

Die Entſcheidung fällt in Schillers Lebensgefühlen. Jene unzergliederbaren Forderungen der Urteilskraft erzeugen ein leeres Gleichgewicht, eine inhaltloſe, rein äſthetiſche Stimmung. Dieſe Vernunftgefühle ſind das eigentlich Poſitive. Kant faßte dieſe intellektualen Gefühle als außeräſthetiſche. Schillers ganzes Künſtlertum wurzelt in ihnen, er fühlt ſie als die Grundkraft ſeines äſthetiſchen Erlebens. Er fühlt darin allen Wert, alle Weihe des Lebens.

Darum ſoll in dieſem ſpeziellen Sinn die moraliſche Anlage zum Fundament der äſthetiſchen Auffaſſung werden. Die Freiheit wird als ſittliche Freiheit, als begrifflich Allgemeines, die Vernunftgefühle als höchſte Inhalte des Äſthetiſchen gefaßt. Die Wertmaßſtäbe liegen im Vernunftglauben. Es zeigte ſich der Weg, die Schönheit von dem ſittlichen Kulturideal aus in die Entwicklung einzuſtellen. —

Das Schöne ist ein Geschenk, eine Gunst der Wirklichkeit für uns. Eine Gefühlserregung erfahren wir, die im Verstand nicht erfüllbare Forderungen unserer tiefsten Natur uns gewährt. Kant hatte sie zu deuten versucht als eine Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen. Schiller, der das Schöne soviel stärker erlebte, deutet es sich aus den tiefsten Forderungen unseres handelnden Lebens, er fühlt darin den bezwungenen Stoff, die im Geist überwundene Welt. Die durch Kraft spielend bewältigte Schwere genießt er im Flug des Vogels. Das Auffassen der Schönheit ist hier Handlung, Lebendigmachen, Nachleben. Das Spiel der Formen wird rege als ein Spiel der Kräfte. Aus uns selber ist die Bewegung dieser Kräfte. Das Schöne ist unser Zustand und unsere Tat.

Zum erstenmal wird hier die Schönheit im Sinn des Idealismus erfaßt, durch eine Tat des nachlebenden Geistes, gelöst aus den Dingen, tief in ihnen angelegt wie ihre letzte und eigentlichste Deutung, die sie doch nur im Erleben des Geistes erhalten können; das Sein der Dinge, das wir Schönheit nennen, als ein Leben des Geistes, der sie tätig aufnimmt, als ein Leben von Kräften, die der Mensch erst rege macht. Und es sind die sittlichen Kräfte unserer Natur, die den Sinn der schönen Formen nacherleben und erzeugen. Dies ist die Eigentümlichkeit des Schillerschen Gedankens, das ästhetische Erleben ist hier Geschenk und Wohltat in einem neuen Sinn, die ewig bewegten Kräfte des Innern kommen aus der Spannung eines kämpfenden Lebens hier mit einem Mal in das Gleichgewicht eines harmonischen Bewegungsspiels, in den froh sich erfüllenden Kreislauf der schönen Formen. Die Rastlosigkeit des Sittlichen beruhigt sich in der Rhythmik der Schönheit. Die schönen Formen sind die Formen des Geschehens, in denen sich das Gute uns verwirklichen soll.

Der Begriff der Form ist hier zum erstenmal im Sinn des Idealismus erfaßt als ein Zusammenhang und Spiel von Kräften, das im Geist selber erst seinen letzten Sinn erhält und Quell der Schönheit wird. Sind es erloschene Kräfte, sind sittliche Elemente schon angelegt in der Natur, ist hier ein Füreinander von Natur und Geist bezeugt? Weite

Ausſichten öffnen ſich uns an dieſer Stelle. Das Fundament der äſthetiſchen Weltanſchauung ſteht in Frage.

Es handelt ſich um das Ziel der äſthetiſchen Weltanſchauung, um die Beſtimmung des Kulturideals. Hier iſt alſo entſcheidend, wie er die dunkel empfundenen Zuſammenhänge des Sittlichen und Schönen, des Gehalts und der Form, des Weſens und der Erſcheinung zu erkennen und zu erleben vermag. Hier iſt in jedem Betracht die Wegſcheide des Schillerſchen Denkens, der Kreuzweg des idealiſtiſchen Denkens überhaupt. Die Lebensgefühle müſſen hier wieder entſcheiden.

Es iſt die Wahl zwiſchen einem auf dem ſittlichen Willen gegründeten dualiſtiſchen Vernunftidealismus und zwiſchen einer äſthetiſchen Weltanſchauung, zwiſchen organiſchen, einheitlichen Wertungen und Freiheitswertungen. Was iſt Freiheit? Schiller war im Zwieſpalt, er fand keinen Ausgleich. Er war der raſtlos vordrängende Kämpfer des moraliſchen Idealismus, ſeine Wertungen waren nicht rein äſthetiſche; Tat und Leiden, Druck und Stoß, Sinken und Aufſchwung war der Rhythmus ſeines Lebens, in ſeinem Körper und in ſeiner Seele. Er war wohl der heldenhafteſte unſerer Denker. Sein Leben iſt auf den Kampf geſtellt. Seine Aufſchwünge ſind die rieſenhaften des Willens, der ins Unbedingte ſtrebenden Vernunft, ſeine Weltanſchauung iſt Kampf und Heldentum. In ſeiner Pſychologie, in ſeiner Kulturphiloſophie, in ſeinem Leben — überall iſt Vordringen und Stillſtehen, Raſt und neuer Aufbruch. Alles pſychiſche Geſchehen, auch in der Beſchreibung unbewußter Vorgänge, verläuft hier in den Formen von Überfall und Deckung, Sieg und Knechtſchaft. Seine Gedanken ſind wie ein Heereszug edler und tapfrer Streiter. Der Ruf höherer Beſtimmung iſt an ſie ergangen, der Sehnſucht und Heldentum von Kreuzzugsrittern in ihnen erweckt. Ein Ziel und ein Weg iſt in allen, auch in der Raſt der Ermüdeten, wenn bei untergehender Sonne die täuſchenden Luftbilder zum bequemen Verweilen locken. Man weiß, es wird immer vorwärts gehen. Die Gewißheit höherer Ziele läßt keine Ruhe.

Dieſer Rhythmus des Schillerſchen Lebens iſt nicht beweisbar; ihn annehmen heißt ihn leben. Die Entſcheidung ſteht darum nicht zwiſchen

Wahrheit und Irrtum; weder in dieſem Leben noch in dieſen Gedanken, die es deuten ſollen. Man ſollte kein Syſtem verlangen, wo eine Geſchichte iſt, und gewiß ſind viele, denen eine Geſchichte größer ſcheint als ein Syſtem.

Zwei große Begriffsbildungen hat Schiller geſchaffen, ſie ſind ſein Leben wie jene Luftgebilde das Ziel der Heerfahrt; ſie kommen als Glieder einer Kette, pſychologiſch oder hiſtoriſch gewendet, oft aber ſollen ſie wie Pol und Gegenpol erſcheinen, mit dem Anſpruch des Syſtematiſchen nicht mehr des Geſchichtlichen, mit der Überzeugung, daß nach ihnen das ganze geiſtige Leben orientiert ſei. — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Frage iſt: Wie wirkt der moraliſche Zuſtand auf die Seele? Schiller will zunächſt vom Vernunftideal aus die Schönheit deuten. Er ſieht die zu große Spannung, er muß vermitteln; er nimmt Goethiſche Wertungen: die Wertung des Organiſchen. So wird das Schöne zum Symbol des Sittlichen. Der Inhalt des Sittlichen macht nicht von ſelbſt die Form der Erſcheinung ſchön, nur ſeine Nachwirkung auf den Körper erzeugt die Entſtehungsbedingungen an ſich ſchöner Formen; alſo iſt hier noch kein Ineinander, keine Deutung als Symbol des Sittlichen. Es war ſo im Fundamente ein Zwieſpalt. Schönheit iſt nur im formellen Widerſchein des Sittlichen, im Unwillkürlichen der willkürlichen Formen. Die Naturbedingungen erfüllen ſich hier im Nachklang des ſittlichen Gehalts.

Der Inhalt des Sittlichen fand im Phänomen der Schönheit keinen unmittelbaren Ausdruck in den Formen der Erſcheinung, und doch iſt in den Formen das eigentliche Geheimnis der Schönheit. Vom Vernunftſtandpunkte konnte die Deutung nicht gelingen, wenn nicht die Form ſelber ſchon identiſch mit der Sittlichkeit iſt, wenn nicht das Auffaſſen der Form ſchon eine ſittliche Leiſtung in ſich ſchließt. Hier kommt ein bei Kant unfruchtbar gebliebener Gedanke heraus, indem er moraliſch gewendet wird. Die Form ſelber muß ein unmittelbarer Ausdruck des ſittlichen Willens ſein.

Hier iſt die große Deutung der Schillerſchen Äſthetik. Alles bloß

Ästhetische versinkt vor den viel gewaltigeren Ausblicken; so überwindet er den Dualismus im Fundament. Er wollte das Füreinander und Ineinander von Natur und Geist, Stoff und Form im Phänomen der Schönheit erklären: es ist kein ursprüngliches Füreinander, der menschliche Geist muß es herstellen; er stellt es her in der Kunst. Systematisch betrachtet, konnte Schiller aus Kantischen Voraussetzungen Sittlichkeit und Schönheit nicht in eins setzen, Freiheit und Notwendigkeit nicht ausgleichen, kein Füreinander schaffen. Er kann es aber, wenn er es in seiner kulturellen Ausgestaltung als Kunst und in seiner kulturellen Bedeutung und Bestimmung als Funktion, als lebendig schaffende Macht im Strom des Lebens zeigt.

Hier treibt die ganze ästhetische Welt hinein in den Strom des Werdens, der geschichtlichen Ideale, und was im System nur Widerspruch erscheint, stellt sich hier als der großartige Kampf der Menschenbestimmungen, als Schicksalsweg des Menschengeistes, als die ungeheuere Wendung des Menschengeschlechts zu seinem Ziel und seiner Bestimmung dar. Was Zwiespalt im Systematischen ist, ist jetzt nur die ungeheure Spiegelung der Schönheit, die dem rastlos Wandernden Trost und Gewißheit gibt, in der sich sein Geist im beseligenden Traum das Glück der Vollendung vorwegnimmt.

Es ist deutlich, wie hier unmittelbar aus dem klassischen Nationalismus der Philosophie der einer neuen Ästhetik herauswächst. Nicht künstlerisches Schaffen im allgemeinen, sondern der Klassizismus wird hier begründet.

Wenn die Lebensansicht, aus der überall Schönheit hervorwächst, sich im Kreislauf vollendet, wenn eine Zeit einen bestimmten Lebensgehalt als das Höchste erfaßt und sich selber als Gesetz gegenüber gestellt hat, als die Wahrheit, als das System der Wahrheit, in dem alle Besonderheit ausgeglichen werden muß, in dem es erst seinen Sinn und Wert zugesprochen erhält, dann kann man von Klassik sprechen. Was im Philosophischen eine metaphysische Begriffsbildung in ihrem höchsten Sinn ist, das ist im Leben der Schönheit die Klassik. Die Lebensgefühle werden Weltgesetze, denen der Geist, der sie selber geschaffen oder wenigstens genährt hat, willig sich beugt. Die Inhalte des Daseins und

Denkens werden nicht mehr fragmentarisch erlebt, die Gefühle geben die drängende Lust des immer neuen Erwerbes, der immer neuen Blickpunkte willig dahin, um einer höheren Vollendung willen. Der Geist geht nicht mehr suchend, sammelnd in die Metamorphosen des wandelnden Alltags, des immer neuen Anfangs ein, wo die Möglichkeiten in Gunst und Glück des augenblicklichen Lebens verschlungen sind. Gefühl und Gedanke werden zum System, die Rastlosigkeit der um sich greifenden Tätigkeiten sammelt sich in kreisenden Bewegungen, die nach der Tiefe gehen. Von der Bestimmtheit eines Inhalts an unmittelbarem Lebensstoff oder gar an besonderen Wertungen und Normen ist die große Tatsache des Klassischen völlig frei. Ihr Geheimnis liegt nicht im Inhalt, sondern in der Form.

Ich glaube nicht, im Vorbeigehen das größte Problem der Geistesgeschichte, das der Klassik, auflösen zu können. Der Tiefstand der geistesgeschichtlichen Anschauung ist nirgends deutlicher als in der unseligen Doktrin, die immer von neuem das eigentliche Problem der Klassik mit den Besonderheiten ihrer historischen Inhalte ausfüllt oder vermischt glaubt. Das Wesentliche dieses Phänomens kann sich in der Bedingtheit seiner historischen Erscheinung nie erschöpfen. Es könnte in seinem ganzen Umfange nur erfaßt werden als ein metaphysisches Problem, als das der Form.

Klassizismus im engen, kunstdogmatischen Sinn ist nun wie jedes Dogma an einen Inhalt gebunden. Vermeintliche inhaltliche Gleichheiten aller klassischen Epochen sind hier zum Kanon eines bestimmten Lebens- und Kunstbekenntnisses gesammelt. Das Wunder der allgemeinen Geistesformung aller klassischen Lebensinhalte soll Vorurteile über die Besonderheiten dieser Inhalte rechtfertigen, und doch ist immer nachzuweisen, wie durch historische Bedingungen diese Vorurteile zum kanonischen Ansehen gekommen sind. Die Erscheinung, die man im engeren Sinne Klassizismus nennt, ist in ihrem Kern ein rationalistisches Bekenntnis, ein Vorurteil über die Forderung und Bewertung des Gefühlsstoffes.

Schönheit war also für Schiller nicht, wo logisch unerweisliche Bedürfnisse der Urteilskraft mit unzerlegbaren sinnlichen Eindrücken zusammentrafen, sondern wo die im hellen Licht des idealistischen Bewußtseins erzeugten Vernunftgefühle die Natur zu Sinnbildern des eignen Wollens und Vollbringens umzuschaffen oder zu deuten vermochten.

Es sollte im hellen Tag des Bewußtseins ein Füreinander der so weit getrennten Elemente stattfinden, nichts abgedingt werden an der Freiheit des Menschen, nichts der starren, wertlosen Natur zugeführt werden.

Es sollte also kein andres Füreinander und Verwandtsein anerkannt werden als ein solches, das der Geist und Wille selber zu schaffen imstande wäre, und diese Bedingungen sollten die Schönheit schaffen und den Wert ihr geben.

Dies war die einzigartige Kühnheit des Schillerschen Wollens: dem Füreinander, das nicht für den Verstand war, durch die Macht des Willens im rohen Stoff ein Dasein zu schaffen; das ganze ungeheure Werk der Verbindung von Natur und Geist, Stoff und Form, Materie und Gestalt im hellen Tag der Kantischen Welt selber zu schaffen — das Werk jener Verbindung, die dann auf Schleichwegen des Gefühls, im dunklen Reich des Unbewußten, im Zwielicht der ahnenden Erkenntnisse von der Romantik nicht vollbracht, sondern wie eine ungeheure Macht aufgefunden wurde, der man dienen müsse. Nicht die Romantik ist eine Ausartung des Schillerschen Klassizismus, sondern die Schillerschen Gedanken sind ein Vorspiel alles romantischen Denkens in der Helligkeit des moralischen Idealismus, in den Lebensgefühlen Kants und Fichtes.

# III. Wiſſenſchaftliche Begründung der neuen Weltanſchauung

## Kultur und Wiſſenſchaft

ſthetiſcher, geſchichtlicher, philoſophiſcher Idealismus — dies ſind die Kräfte, die ſich in Friedrich in einzigartiger Weiſe damals durchdrangen. In lebendigem Kampf haben ſie ſich zu einem neuen Lebensgeiſt in ihm verbunden. Von dieſem aus hat ſich ihm dann das Bewußtſein einer neuen Generation und neuer Lebensideale erhoben.

Dieſelbe enthuſiaſtiſche Kraft verband all ſein Weſen, all die unendlich weit ſich ausbreitenden Impulſe ſeines Forſchens, Denkens, Schwärmens. Aber wo war ein Zuſammenhang dieſer Lebensforderungen: die in ſich ſelbſt beſchloſſene Fülle der harmoniſchen Schönheit, die raſtlos ſich ſelbſt überwindende Forderung des ſittlichen Geiſtes, der unüberſehbar reiche Gehalt des hiſtoriſchen Bewußtſeins mit ſo vielen und entgegengeſetzten Vortrefflichkeiten? Er ſtand in dieſem Leben, in der Fülle des Neuen. Das geſchichtliche Bewußtſein ſuchte ſich in ihm ſelber zu durchdringen. Das ethiſche Bewußtſein ſuchte ſich ſelber zu ergreifen. Aber alle tiefſten Kräfte ſeiner Seele hingen dem entſchwundenen Bild der Harmonie nach.

Nun erhoben ſich die großen Fragen, die ihn die folgenden Jahre bewegten. Er hatte die Kraft erfaßt, erlebt, die alles Fragmentariſche, Zerſtückelte, Zuſammenhangsloſe binden, vereinen, zu einem lebendigen, ſchaffenden Zuſammenhang erhöhen konnte. Als Schönheit, als Vollendung inneren Lebens war ſie ihm aufgegangen.

Er ſah ſie in den Griechen entfaltet. In ſchwärmender Liebe erfaßte er das Leben dieſes Volkes, ſeine Feſte, ſeine Kunſt, ſein öffentliches Leben. Dort war ein Letztes, Höchſtes der Harmonie, der Vollendung er-

reicht; dies Etwas sondert sie von allen modernen Völkern. War dies ein Ende?

In ihm bewegte sich die Fülle der neuen Zeit; er erlebte ihren ganzen Reichtum. Die unermeßliche Differenzierung alles Lebens, überall, im menschlichen Innern, im äußeren Dasein, in der ganzen Lebensgestaltung. Wirr, zusammenhangslos, zerstückelt lag dies Leben da. Wie ein schöner Fremdling stand Goethes unfaßliche Gestalt darin.

Wie war Einheit zu schaffen, neuer lebendiger Zusammenhang, Vollständigkeit, „Bestimmtheit", freie Fülle, allseitig rege Kraft? Er forschte dem Lebensgehalt der neuen Zeit nach. Shakespeare, Dante — diese beiden als das „wesentlich Moderne" — hoben sich ihm vom antiken Geiste ab. Er sah die einheitlich naturgewachsene Entwicklung des Ganzen. Hier waren Kräfte, die sich selber faßten, durchdrangen. Zurück ging es nicht. Der Idealismus hatte den Geist über sich selber geklärt. Erkenntnis, Wissen sollte sein. Hier war nur in geschichtlicher Selbstbesinnung Ordnung zu schaffen. Er wollte sie leisten.

Es gingen ihm die großen Gesetze der „Umschwingungen" auf. Erkenntnis, Wissen verteidigte er gegen Carolinens Vertrauen auf die unbewußte Sicherheit des inneren Lebens. Dies alles schwebte ihm in Leipzig schon vor. Dort faßte er die griechischen Pläne. In Dresden wurde ihm das Problem klar: „Vereinigung des wesentlich Modernen mit dem wesentlich Antiken." Goethe war ihm der Anfang dieser Vereinigung, der erste einer ganz neuen Kunstperiode. Und nun begann seine Arbeit, er wollte Erkenntnis dieser Dinge; er wollte Mittel, die auf das gesetzmäßige Verhalten der Kulturentwicklung gegründet waren, er wollte so zu dem neuen Ideal vordringen, das ihn instinktiv erfüllte.

Was ist das Wesen dieser Harmonie, dieser Vollendung? Ist es ein bloß ästhetisches Ideal, ein in sich selber befriedigtes Schauen, ein höchster Genuß eines einzelnen Menschenvermögens, wie er einmal da war und nie wiederkehren kann?

Es ist unendlich viel mehr. Das höchste Schöne ist ja „der unmittelbare Genuß des Guten selber. Vollendete Sittlichkeit liegt ihm zugrunde."

Der „ſittliche Menſch" — dies iſt der Grund aller höchſten Schönheit, aller vollendeten Kultur. Seine Geſetze gilt es zu erforſchen.

Das Erlebnis der Harmonie führte ſo unmittelbar zum Problem der Geſchichte und der Kultur. Was iſt Bildung und Kultur? Dieſer Begriff hat all ſein Denken von Anfang an beherrſcht; in ihm ſammeln ſich jetzt die unzähligen Fäden ſeiner Lebensgefühle. Die Kraft des Enthuſiasmus und der Freude, die unbedingte Forderung des Selbſtbewußtſeins, das Selbſtgefühl des Geiſtes und der im Geiſt verbundenen Gemeinſchaft mitten in der Welt, — es ſind alles nur einzelne Zweige, Kräfte, Offenbarungen der einen großen Tatſache des geiſtigen Lebens: der Bildung, der Kultur. Daß, wo Menſchen ſind, Bildung iſt, ein Stück Welt im Geiſt überwunden wird, Menſchenwerte ſich als „die notwendige Folge alles menſchlichen Tuns und Leidens" erzeugen, dies iſt die große unmittelbare Gewißheit unſeres Lebens, dies iſt das eigentliche Problem der Wiſſenſchaft. Philoſophie und Geſchichte müſſen hier Erkenntnis ſchaffen; in dieſen Tatſachen haben ſie ſelber ihre Wurzeln.

So treibt er Philoſophie: als Beſinnung des Menſchen auf das unbedingt Wertvolle, auf die Gewißheiten, aus denen unſer Bildungs- und Kulturleben ſich erzeugen. So treibt er Geſchichte: als Erforſchung der unzähligen Geſtalten, in denen ſich menſchliches Bildungsweſen, menſchliche Kulturarbeit entfaltet. All die Wiſſenſchaften, die er beſonders liebt und treibt, haben den einen großen Mittelpunkt, den „ſittlichen Menſchen". Das iſt der Menſch, der wert- und idealbildende Kräfte in ſich zur Reife gebracht hat, der ſie zu einem lebendigen inneren Zuſammenhang verbunden hat. Von ihm allein wird Kultur im höchſten Sinne geſchaffen. Alles andere iſt nur Vorbereitung zu ihm und zu der Kulturſtufe, auf der ſich dieſer ſittliche Menſch entfaltet. Das Fühlen und Leben geht in unzähligen geſchichtlichen Geſtalten mit unerſchöpflichen Inhalten vorüber, es iſt nie mehr zurückzubringen. Aber in dem Fluß dieſer Wandlungen verharrt eine Geſetzlichkeit, die ſich auf das „Allgemeine und Reine" des Menſchen gründet, die zwiſchen dieſen letzten Kräften der Seele — in welchem Inhalt ſie ſich auch erfüllen mögen — einen gewiſſen Zuſammenhang als den alleingültigen und voll-

kommenen fordert. Nicht nur das Schaffen dieſer wert- und ideal-bildenden Kräfte ſelber, ihre bloße Exiſtenz und Wirkſamkeit, verharrt alſo im geſchichtlichen Verlauf — ſondern auch ein Geſetz der Formung, der Anordnung, das zwiſchen dieſen Kräften und Richtungen der Seele, die unſer Ideal-Bewußtſein aus den immer ſich wandelnden Inhalten erſchaffen, beſtimmte Verhältniſſe, Beziehungen, Zuſammenhänge fordert, weil anders die letzte Beſtimmung, die höchſte Entfaltung des menſch-lichen Weſens nicht zu verwirklichen iſt. Dieſe Kulturgeſetze des ſeeli-ſchen Lebens ſind Geſetze der Form, alſo im Grund äſthetiſche Geſetze. Inſofern muß jedes Kulturideal einem äſthetiſchen Ideal gleichen. Sie bringen dies „Etwas" hervor, das einer Kultur die Vollendung gibt: die Harmonie. Sie ſind ſelber Geſetze der Harmonie.

Dies Bewußtſein, das auch den letzten Sinn von Schillers äſthetiſchen Briefen zur Erziehung des Menſchen ausmacht, erfüllt Friedrichs Denken von Anfang an. Dies Geſetz im geſchichtlichen Leben näher zu beſtimmen und in ſeinen geſchichtlichen Formen klar zu ergründen und zu entwickeln, iſt das eigentliche Beſtreben ſeiner Kulturphiloſophie und damit auch ſeiner ganzen geſchichtlichen Arbeit.

In Friedrichs jugendlichen Gedankenreihen, die noch haltlos über einer urſprünglichen Fülle von Leben ſchwanken, dringen nun die Antriebe idealiſtiſchen Denkens immer mächtiger herauf. Sie drängten hier in ſeiner erſten Zeit auf den Mittelpunkt alles Lebens, aller Kulturentwicklung, ſo wie er ſie erfaßte: auf die große Tatſache des ſittlichen Menſchen. Was dies Ungeheure ſei: ein ſittlicher Menſch im Bewußtſein ſeiner Verantwortung, ſeiner Freiheit, ſeines aller Natur überlegenen Wertes, dies war als ein mächtiger Lebensgehalt in ſeiner Seele; jetzt wollte er ihn durchdringen.

Schillers philoſophiſche Abhandlungen entſtanden gleichzeitig mit ſeinem eigenen Studium der Kantiſchen Philoſophie. Hier fand er die ſcharfen Scheidungen von „ſittlicher Vernunft und der bloßen Natur", von Selbſttätigkeit, die die bloße Form des Geiſtes erzeuge, und von Sinnlichkeit, die die bloße Materie enthalte, von dem unentfliehbaren Verfall der Naturprodukte und der ewigen Bildungsarbeit der ſich ſelbſt beſtimmenden Sittlichkeit. Aber nur der Aufſatz „über Anmut und Würde" liegt ſeinen eigenen Entdeckungen voraus, und hier ſind dieſe Gedanken erſt ganz abſtrakt und flüchtig angedeutet, wenn ſie ſich auch gerade in dieſer ſcharfen Formulierung Friedrich beſonders einprägen mußten. Nur die Form dieſes Denkens, das Zuſammenfaſſen erſt getrennter Beſtimmungen zu höherer Einheit hat ihn flüchtig in ſeiner erſten Arbeit beeinflußt; den Untergrund dieſer Philoſophie lehnte er aber von vornherein als einſeitig rationaliſtiſch völlig ab und erfüllt die neuen Begriffe mit ſeinen neuen Inhalten.

Kant ſelber beſchäftigt ihn früh. Er iſt bald der einzige Philoſoph, von dem er noch zu lernen hofft. In Dresden, mitten in raſtloſen hiſtoriſchen Studien, hat er plötzlich den Plan, Vorleſungen über Kantiſche Philoſophie zu halten, die ihn ein Jahr ſchon beſchäftigt, und in der Tat hat er ſchon in Leipzig die entſcheidenden Gedanken ſeiner Geſchichtsphiloſophie gefaßt und der Freundin vorgetragen. Es ſind tiefe,

ſein ganzes Denken immer mehr beherrſchende Entdeckungen geweſen, und ſie bleiben nicht geniale Einfälle, ſondern er geſtaltet ſie aus im Zuſammenhang einer umfaſſenden philoſophiſchen Beſinnung.

Die Kantiſche Weltanſchauung ruht in ihren inhaltlichen Vorausſetzungen vor allem auf dem Begriff der intelligiblen Freiheit, dem regulativen Gebrauch der Ideen und der reinen Geſetzmäßigkeit als Triebfeder des Willens. Das ſind zugleich weſentliche Beſtandteile des Schillerſchen Denkens, auf denen die Begründung der klaſſiziſtiſchen Kunſttheorie ruht. Friedrich lehnt ſie von vornherein ab; aber das Weſen der Kantiſchen Revolution mußte ihn ſeiner ganzen Geiſtesform nach tief ergreifen. Wie hier der Geiſt aufgeklärt wird über ſeine Stellung in der Welt, wie die Natur als Phänomen des Bewußtſeins aufgefaßt wird, gegründet auf die Geſetze des Bewußtſeins, wie ſo die eigene Geſetzlichkeit der praktiſchen Menſchennatur aus der unbarmherzigen Kette der Notwendigkeit errettet wird, wie die Welt dieſer allgemeinen gegen Wert und Unwert gleichgültigen Geſetzmäßigkeit und die Welt der Freiheit, der Kulturarbeit ſich gegenübertreten — dies mußte ſeinem idealiſtiſchen Geiſt wie ein Stück Selbſtbeſinnung und Offenbarung erſcheinen und ihn gewaltig erregen.

Auf Grund der allgemeinſten Begriffe der idealiſtiſchen Philoſophie ergreift er ſofort ganz ſelbſtändig den weſentlichen Punkt des Kantiſchen Denkens, die Methode, und ſucht ſie in ſeinen eigenen Inhalten durchzuführen. Die Welt, wie ſie uns gegeben iſt, iſt Inhalt des Bewußtſeins; ſie iſt der Inbegriff aller unſerer Gedanken, alles unſeres Seins. Als zwei große heterogene Sphären treten dieſe Inhalte unſeres Bewußtſeinslebens auseinander, die Welt der endloſen Mannigfaltigkeit und die Welt der einheitlichen inneren Kräfte, die er nun die Welt der Freiheit nennt.

Der Natur kommen wir niemals nah. Unwandelbar ſind für uns ihre Geſetze. Im innerſten fremd iſt uns ihr Daſein, wie wir es unmittelbar zu erleben vermögen. Die Geſetze der Natur widerſprechen denen des Menſchen. Der bloße Genuß, das bloße Leben macht unfrei. In tönenden Worten ſucht er die Stellung des Geiſtes zur Natur in

ihrem unmittelbar erlebten Zuſammenhange zu umſchreiben. „So oft du auch in die heilige Verwirrung deiner reichen Mutter, aus deren vollen Brüſten alles echte Leben quillt, zurückſtrebſt, ſo oft du auch in heißem Durſt ins Unendliche dich zu verbreiten, das einzelne zu durchdringen verlangſt: aller Genuß der Natur bleibt halb und unbefriedigend. Vergebens breiteſt du die ſehnſuchtsvolle Ähnlichkeit in die weite Natur. Ihre ermüdende Unermeßlichkeit bleibt ewig ſtumm, dir unbegreiflich."

Innen, im Leben des Geiſtes, iſt unſere Heimat. So tun ſich die zwei entgegengeſetzten Geſetzgebungen auf, die die Grenzen aller Vorſtellungen und Beſtrebungen notwendig beſtimmen: „von innen die ewigen Richtungen des ſtrebenden Gemüts, von außen die unwandelbaren Geſetze der Natur". „Den Kampf des Schickſals und der Freiheit in volle Eintracht aufzulöſen, iſt der verſchlungenſte Knoten unſeres Lebens."

Die „Welt der Freiheit" in ihrem ganzen Reichtum zu entfalten und zu umfaſſen, iſt Friedrichs Beſtreben. Er wendet ſich alſo gleich zum Reich der praktiſchen Vernunft und der Urteilskraft und er faßt nun dies Reich der Freiheit als die lebendige Welt der Werte, in denen der Menſchengeiſt den Umfang der ihm gegebenen Inhalte umfaßt.

Aber auch dies innere Leben iſt uns als eine Unermeßlichkeit gegeben. Die Maſſen von pſychologiſchen Erfahrungen häufen ſich ſcheinbar zu einem Ganzen. Einen inneren Zuſammenhang können wir auf dieſem induktiven Wege aber nie herſtellen. Wer dies verſuchen wollte, der könnte „gar nicht wiſſen, wo er anfangen und enden ſollte".

Es gilt einen unbedingt gültigen Zuſammenhang der Erkenntnis auch hier zu ſchaffen, d. h. einen Zuſammenhang von Begriffen. Sie ſollen nicht dieſe pſychiſche Wirklichkeit ſein oder ſie abbilden, ſondern von ihr gelten. Es bleibt, „wenn man alles Überflüſſige von ihr abſondert, nur die Frage von den Grundtrieben der Seele". Wonach trachten wir gemäß der Beſtimmung des menſchlichen Daſeins? das iſt allein die Frage. Es gilt alſo in der philoſophiſchen Abſtraktion aus dem unermeßlichen erfahrungsmäßigen Gewühl des innern Lebens einen gültigen Zuſammenhang des „Allgemeinen und Reinen", der „ewigen Zwecke" auszuſondern. Es gilt den Erfahrungsſtoff „nach den weſentlichen Zwecken des Ver-

ſtandes und der Vernunft in ein vollſtändiges Ganze zu ordnen", das als das notwendige, obſchon nie erreichbare Ziel einer vollendeten Einheit des geiſtigen Lebens immer vorſchweben muß.

Dieſe nicht pſychologiſche, ſondern tranſzendental-logiſche Ableitung unſerer geiſtigen Grundwerte und Geſetze iſt die Aufgabe der „reinen Wiſſenſchaft", alſo der Philoſophie. Nicht bloß das Vorſtellungsleben, ſondern der geſamte Inhalt unſeres ſeeliſchen Lebens iſt ihr weſentlich.

Friedrich knüpft an die Kritik der Urteilskraft an. Er ſucht den ſchroffen Dualismus von Vorſtellungsvermögen und Gefühlsvermögen zu überwinden: „die Urteilskraft iſt meines Bedünkens kein ewiger Zweig des Vorſtellungsvermögens". Der Gegenſtand des Urteils wird entweder einem Begriff untergeordnet oder einem urſprünglichen Zuſtand des Gefühlsvermögens. „Die vollendete Bearbeitung dieſer" — und zwar in Begriffen, in Abſtraktionen — iſt dem Denker unentbehrlich. Man kann in die Maſſen des Erfahrungsſtoffes nur Ordnung bringen, wenn man nach dem Quell forſcht, „aus dem ſich die vollſtändige Aufzählung aller der urſprünglichen Zuſtände des Gefühlsvermögens ergeben könnte". Dieſe Gefühlslagen ſind meiſt zuſammengeſetzt, wie z. B. die des Schönen, des Erhabenen, des Rührenden, des Vollkommenen, des Wahren. Eine tranſzendentale Analyſe iſt nur möglich, wenn die „Grundtriebe der Seele" erforſcht werden, die in dieſen Gefühlslagen wirkſam ſind, d. h. die Beſtandteile, die in ihnen unbedingten Wert haben, die ihr Gemeinſchaftliches, ihren „Gattungsbegriff" ausmachen.

Friedrich bietet uns Anſätze einer ſolchen tranſzendental-logiſchen Analyſe des Gefühls. Er unterſcheidet in jedem ſolchen Gefühl drei notwendige einfache Beſtandteile, drei urſprüngliche Zweige der Freiheit, „drei ewige Unterſchiede, ſo den Umfang der Welt (d. h. aller unſerer Gedanken, alles unſeres Seins) umfaſſen": es ſind die Begriffe der Vielheit, Einheit, Allheit.

Was er damit fordert, iſt eine erhebliche Erweiterung der idealiſtiſchen Philoſophie: es iſt nichts anderes als eine „reine Seelenlehre", eine Tranſzendentalphiloſophie der Seele. Dieſer Begriff muß gebildet werden, um die idealiſtiſche Philoſophie der Romantik zu verſtehen. Sie hat

ein Werk von gewaltigem Umfang unternommen: die Erforschung der menschlichen Seele in ihrer Totalität. Eine Reihe von Wissenschaften, die hier zusammenarbeiten müßten, wurde von den Romantikern im Prinzip wenigstens entworfen. Die erste fundamentale Zerlegung dieser Art versucht hier Friedrich Schlegel.

Er will zum Zwecke der Erkenntnis Ordnung schaffen in dem ungeheuren Reichtum des seelischen Geschehens und er sieht, daß es da mit empirisch psychologischer Analyse nicht getan ist. Es sind in unserem Erleben, und nicht nur nach seiner Verstandes- und Willensseite, ursprüngliche aprioriſche Elemente, deren Geltung in unserem Seelenleben über die Schwankungen seiner einzelnen Gefühlsinhalte erhaben ist. Diese überempirischen Bestandteile gilt es zu ergreifen.

Diese Methode ist nicht konstruktiv im Sinn einer deduktiven Ableitung und Festsetzung irgend welcher psychischen Inhalte, wie sie Schiller und Schelling betrieben, sondern sie ist kritisch, transzendental-logisch, analytisch. Sie bescheidet sich, aus dem Reichtum des inneren Lebens gewisse formale Bestandteile herauszulösen, deren *Geltung* weder aus der Geschichte ihrer Entstehungen ableitbar ist, noch in der Abwandlung ihrer einzelnen und wechselnden Inhalte sich je erschöpfen kann. Sie dringt auf die überindividuellen und darum formalen Bestandteile des Bewußtseinsinhaltes, aber sie will sie nicht einfach sammeln wie Kant, sondern sie will sie vollständig ableiten aus obersten und ewigen Zwecken des menschlichen Geistes.

Diese Zwecke sind bei Fichte rein formal, er gewinnt dadurch in einer äußersten philosophischen Abstraktion den letzten theoretischen Einheitspunkt in einem Bewußtsein überhaupt, einem reinen Ich.

Friedrich bildet dagegen einen obersten Wertzusammenhang, eine Totalität von Idealen des inneren Lebens, von Grundrichtungen der Seele. Er durchbricht dadurch die Kantische Voraussetzung von dem regulativen Gebrauch der Ideen. Nicht bloß unserem intellektuellen Leben sind solche nie zu erreichenden Zielpunkte gegeben, sondern unser Seelenleben in all seinen Gebieten besitzt seinen tiefsten Inhalt als ein idealbildendes Vermögen, als ein ewiges und besseres Selbst, und dies Ich

als Idee, wie es Fichte — nur in intellektualer Abſicht — nannte, will Friedrich der Analyſe zugrunde legen, und mit philoſophiſcher Genialität fordert er hier für den ganzen Umfang unſeres Seelenlebens ein teleologiſches Verfahren, wie es dann nachher Fichtes Wiſſenſchaftslehre zum erſtenmal im theoretiſchen Gebiet ſyſtematiſch durchzuführen ſuchte. Friedrich hat die entſcheidende Frageſtellung alſo vorweggenommen, denn jene Gedanken ſchreibt er im weſentlichen ſchon im Herbſt 1793 an ſeinen Bruder.

Dieſe Frageſtellung iſt erſtaunlich bei einem Menſchen, der ſein inneres Leben ſo überſchwenglich reich ſich entfalten ließ. Er hat damit die bedeutſamſte Tat der Kantiſchen Methodik reiner ergriffen und weiter gebildet als irgend ein anderer damals, ja reiner als Fichte ſelber, der erſt 1797 dieſen Standpunkt ohne metaphyſiſche Verwirrung durchführte.

Der philoſophiſche Wert dieſer Abſtraktionen wird dadurch nicht vermindert, daß ihm ſelber die ſyſtematiſche Energie zu ihrer Ausgeſtaltung und Durchführung fehlte. Das Problem iſt klar und beſtimmt ausgeſprochen. Vor allem in dem erſt neuerdings gedruckten Aufſatz „Über den Wert des Studiums der Griechen und Römer", der wohl ſchon im Spätherbſt 1794 entſtand, hat er, leider nur als Ausgangspunkt zu geſchichtsphiloſophiſchen Ideen, die Idee der „reinen Wiſſenſchaft" beſtimmt entworfen. Nun war Fichtes Wiſſenſchaftslehre inzwiſchen erſchienen. Er hatte ſie ſofort von ihrer bedeutendſten Seite, als Verſuch, eine ſolche reine Wiſſenſchaft der Vernunft zu entwerfen, bewundernd ergriffen.

In ſeinem eignen, nur andeutenden Entwurf dringt er aber an wichtigen Punkten prinzipiell über ſie hinaus. Fichtes Wiſſenſchaftslehre verſucht nicht nur den formalen Grundriß des Ichbewußtſeins, ſondern auch in einer uferloſen Metaphyſik deſſen geſamten Inhalt aus den Funktionen der Ichheit zu entwickeln, und er bleibt durchweg in einem rationalen, intellektualiſtiſchen Geſichtskreis befangen. Friedrich entwickelt die Aufgabe der reinen Wiſſenſchaft in ſtrenger Beſcheidung auf formaler Analyſe, aber er dehnt die Forderungen dieſer Analyſe auf den geſamten Bezirk des innern Lebens aus und vor allem, er ſieht die

einzig mögliche Ergänzung, die dieſer formalen Wertwiſſenſchaft einen mit realem Leben erfüllten und den Reichtum der Wirklichkeit rein erfaſſenden Inhalt zubringen kann.

Die reine Wiſſenſchaft ſoll nun das vollſtändige Ganze der reinen Geſetze und reinen Zwecke entwickeln, in dem ſich unſer Geiſtes- und Seelenleben verwirklicht, alſo die Totalität unſerer einzelnen Wertprinzipien — „und ſie wird darum den erſten Grundſatz und den höchſten Zweck auch einer einzelnen Wiſſenſchaft beſtimmen".

Dieſe Zwecke ſind Glieder in einem oberſten, letzten Wertzuſammenhang, der in der menſchlichen Vernunft gegründet iſt und im Bewußtſein unſeres ewigen Selbſt, unſeres reinen Vermögens zum Ausdruck kommt. Der Träger dieſes Idealbewußtſeins der menſchlichen Seele iſt die Vernunft. Die Vernunft — ſo bildet Friedrich die Kantiſchen Begriffe um — iſt das Vermögen der Ideale, der Allheit. Sie gibt das „Ziel"; ſie iſt nämlich nicht nur ein Teil des Vorſtellungsvermögens, ſondern auch ein dem ganzen Seelenleben zugrunde liegendes Bewußtſein eines höheren Lebens, einer idealen Beſtimmung. Sie iſt ein Grundtrieb, der nach dem Ewigen. Gewöhnlich nennt man Vernunft nur ihren Gebrauch zum Behuf des Verſtandes (mittelbare Erkenntnis). Sie iſt aber viel tiefer in uns angelegt, als irgend ein einzelnes Vermögen, ſie iſt das Schöpferiſche in unſerer Seele. Sie iſt eins mit dem „Herzen", dem „Trieb", d. h. ſie iſt uns unmittelbar gegeben, nicht als Vorſtellung, ſondern als Leben, als wertſchaffendes Bewußtſein, als Idealbewußtſein und ſomit kann ſie in jedem Seelengebiete wirkſam und ſchöpferiſch ſein.

Die Totalität dieſer menſchlichen Ideale, dieſer ewigen Grundrichtungen iſt das letzte Ziel des menſchlichen Daſeins, das allem Seelenleben Gemeinſchaftliche, das allein unbedingten Wert hat, und darum das, was der Menſchheit im ganzen wie im einzelnen in allen Zeitaltern notwendig iſt. Wo keine Werte und keine Ideale geſchaffen werden, da iſt alſo nach Friedrichs Glauben kein menſchliches Daſein mehr und im Ergreifen und Verwirklichen dieſer Bildungsideale erfüllt ſich uns erſt der lebendige Zuſammenhang unſeres Seelenlebens, denn dieſe Bildungsideale können nicht intellektual erzeugt und verwirklicht werden. Die

Werte des Gefühls, des Willens, des Verstandes müssen „in freier gesetzmäßiger Gemeinschaft" zusammenwirken.

Erkenntnis, Wissen, Einsicht sind das erste Mittel, die ganze Bestimmung zu erfüllen. Sie sollen über die Bildung nicht herrschen, aber sie lenken, jede Kraft ordnen, jeden Teil ihrer Grenzen bestimmen. Aber das schöpferische Vermögen ist nicht in diesen Kräften, die „Fruchtbarkeit" der Vorstellung kommt nicht aus ihnen. Die Einsicht muß nur die Liebe ordnen, aber die Liebe ist das Schöpferische im Menschen, das „Allgemeine und Reine". Enthusiasmus und Liebe müssen also das ewige Selbst in uns enthüllen. Durch sie nur kann es in „innigster Zueignung" von der Seele ergriffen werden. Sie machen sich das höchste Gut im unmittelbaren Genuß seiner Schönheit zu eigen, und so ist der ἔρως, den die Schönheit entfacht, auch die Kraft, die die Kenntnis „unmittelbar in Leben, Trieb, Willen und Handlung übergehen läßt". Das ist die Sendung des Schönen im Leben unserer Seele: es erwirkt die innigste „Zueignung der Freiheit".

Die Grundgedanken der „ästhetischen Erziehung des Menschen" sind in diesen Anschauungen somit schon völlig enthalten. Das Schöne ist „die Befriedigung des reinen Triebes durch unmittelbaren Genuß", darum erfüllt es „einen ursprünglichen Teil der menschlichen Bestimmung und hat also unbedingten Wert". Das Schöne ist Freiheit in der Erscheinung. Für Schillers Theorie ist Freiheit der Allgemeinbegriff des Sittlichen, ein intellektualer Wert. Bei Schlegel ist Freiheit die Totalität unserer Wertinhalte überhaupt, das ewige Selbst in uns, ergriffen in der Kraft der Liebe und des Enthusiasmus. Und diese Liebe ist eine das ganze Seelenleben durchdringende „tätige Kraft". Sie ist „Genuß", der das „Allgemeine und Reine" in uns ergreift, Genuß des Schönen und der eigentliche Sinn des ästhetischen Lebens. Dies also ist selber eine erfüllte und wirkende, produktive Kraft unserer Seele, nicht eine inhaltslose Gleichgewichtslage zwischen inhaltslosen und rein formalen Bestimmungen wie bei Schiller. Hier ist die lebensvolle Anschauung des Schönen, das erfüllte platonische Idealbewußtsein in den Idealismus der formalen Werte hereingehoben. Der ganze scharf ent-

wickelte Grundriß der reinen Wertwiſſenſchaft iſt auf den lebendigen Seelengrund aufgetragen, der die einzelnen Kräfte und Richtungen zu einem lebendigen Zuſammenhang vereint.

Damit treibt aber dieſe „reine Wiſſenſchaft" über ſich ſelber hinaus. Dieſe „innigſte Zueignung der Freiheit" iſt nicht mehr in dem abſtrakten Ich der Philoſophie, ſondern nur in dem lebendigen Ich der geſchichtlichen Seelenwelt vorſtellbar, und dennoch kann ſie von jenen Beſtimmungen nicht abgetrennt werden, ohne daß ein gewaltſamer und einſeitiger Intellektualismus die reiche Tatſächlichkeit unſeres inneren Lebens völlig zerſtört. Hier iſt ein Grenzpunkt, an dem jedes individuelle Denken, jede Philoſophie als Wertwiſſenſchaft gezwungen iſt, die Erfahrungen der geſchichtlichen Welt in ſich aufzunehmen. Zur kritiſchen Selbſtbeſinnung muß alſo die geſchichtliche Selbſtbeſinnung ergänzend treten. Dieſer Zuſammenhang, den man erſt neuerdings in ſeiner vollen Bedeutung anerkannt hat, iſt ſchon von Friedrich Schlegel und von ihm allein in dieſer erſten Zeit des Idealismus in helles Licht geſtellt worden.

Die „reine Wiſſenſchaft" iſt notwendig ganz formal. Das lebendige Zuſammenwirken der Werte, wie es unſer tatſächliches Seelenleben ausmacht, kann ſich nur in ſeinem inhaltlichen Reichtum ganz offenbaren. „Guter Wille und reine Wiſſenſchaft ſind nicht hinreichend zu guten und ſchönen Taten." Wir ſollen zwar nach Geſetzen und Begriffen leben; es iſt aber unmöglich aus ihnen zu leben, wenn ſie nicht durch Erfahrung ergänzt, guter Wille und gute Entſchlüſſe durch kräftige und gute Neigungen, richtige Geſetze und Begriffe durch richtige und vollſtändige Anſchauungen ausgefüllt werden.

Der reine Menſch der Philoſophie iſt eine Abſtraktion; lebendig und wirklich iſt nur der geſchichtliche Menſch, „das zuſammengeſetzte Reſultat der Freiheit und der Natur". „Er iſt kein reines Weſen, er kann nur auf Veranlaſſung einer fremden Kraft, und in dem, was nicht er ſelbſt iſt, zum Bewußtſein und Daſein gelangen, er muß ſich ſelbſt

erobern, und was seine reine Natur war, wird Gesetz für sein gemischtes Leben."

Die Natur tritt hier der Freiheit gegenüber, aber nicht als die Kantsche, die der Inbegriff der in uns rational angelegten Gesetze ist, sondern als eine unfaßbare, ewig uns entfliehende Gegebenheit, also als irrationale Wirklichkeit, wie wir sie unmittelbar erleben.

Die „reine Wissenschaft", als die Kenntnis des reinen Menschen, als „die reine Sittenlehre und Seelenlehre", erfordert also zu ihrer Ergänzung eine andere Wissenschaft, die des zusammengesetzten, des geschichtlichen Menschen. Sie muß Tatsache und Beispiel aus der Erfahrung entlehnen. Denn die Bestimmung des Menschen ist in der Totalität unseres Seelenlebens angelegt, nicht nur im Gedanken-, sondern ebenso im Willens- und Gefühlsleben. Die Inhaltlichkeit dieser Vermögen entfaltet sich nur in der Geschichte; nur in ihrer Wechselwirkung läßt sich eine lebendige Vorstellung menschlicher Bildungs- und Kulturideale gewinnen.

Die Philosophie als Wertwissenschaft, als reine Wissenschaft, ist also nicht eher vollkommen darzustellen, als bis die Erfahrung wissenschaftlich geordnet ist, bis es eine Geschichte der Menschheit gibt, eine vollständige Geschichte der menschlichen Gattung, welche eine systematische Ordnung, eine wissenschaftliche Grundlage und einen allgemeingültigen Zweck hätte. Philosophie und Geschichte sind also aufeinander angewiesen und beide gleichermaßen „von unbedingtem Wert". Nur durch solche Wechselwirkung von Philosophie und Geschichte werden die Grenzen und Rechte der Vernunft und Erfahrung gewahrt. So nur ist es möglich, Einheit zwischen Erkenntnis und Tätigkeit zu schaffen, Zusammenhang und Gleichgewicht in unserem geistigen Leben herzustellen und den „Wert der Dinge" eindeutig zu bestimmen.

Durch geschichtliche Besinnung vollendet sich erst die Philosophie, durch philosophische Grundlegung ist allein eine Geschichte möglich, „welche den Namen einer Wissenschaft verdienen könnte". Die „Tatsachen der Erfahrung" stehen im Mittelpunkt der Geschichtswissenschaft. Der „Aufsuchung der empirischen Bedingungen" darf keine Grenze gesetzt

werden. Absichten dürfen nicht für Ursachen ausgegeben werden, den Tatsachen sollen nicht Zwecke untergeschoben werden.

Diese Richtung auf das unmittelbar Gegebene und Wirkliche, auf das Individuelle macht das logische Wesen der Geschichte aus. Hier scheidet sich ihre Methode scharf von der „reinen Wissenschaft". Diese geht auf das Allgemeine, Beharrliche. Geschichte geht auf die Veränderungen. Das Individuelle aber ist unerschöpflich. Der Mensch kann sich darum nur durch Ordnung Erfahrung zueignen. Alle Geschichte hat somit ihr apriori. Der Geschichte muß „eine unbedingte Einheit, ein Leitfaden der Anordnung a priori" zugrunde liegen, ein Zusammenhang unmittelbar gewisser Begriffe, auf die sie ihre Fakta beziehen kann. Man darf sich nicht begnügen, die Geschichte „nach zufälligen Zwecken (statistische Anordnung), nach Maßen der Einbildungskraft (rhetorische, poetische), nach dürftigen Fächern der Zeit und des Raumes (chronologische und geographische), nach einseitigen Meinungen und unerwiesenen, vielleicht irrigen Voraussetzungen (naturhistorische, nach Rassen, Klimaten usw.) zu ordnen, unbekümmert um die Frage, ob es in der Geschichte des Menschen nicht etwa eine menschliche Ordnung geben möchte".

Es handelt sich also nicht um eine rationale Vergewaltigung des Materials, sondern um ein in der vollendeten historischen Anschauung unmittelbar sich vollziehendes Formgesetz des geschichtlichen Denkens. Dies Formgesetz hat eine Voraussetzung: daß die Freiheit, also das Wertleben, ebenso wie die Natur gewissen Gesetzen unterworfen ist; daß die Vorstellungen des Menschen, das geistige Leben ein zusammenhängendes Ganzes, ein System, also einen Zweckzusammenhang ausmacht, und daß diese Zweckzusammenhänge, die „rein menschlichen Taten, Eigenschaften, Zustände", d. h. das Kulturgeschehen, vor allem die Gegenstände der geschichtlichen Betrachtung sind. So ergibt sich nun auch ein sachlicher Gegensatz als die Grundlage des Geschichtsbegriffes. Indem solche Zweck- und Kulturgesetze in den Naturbedingungen des äußeren Lebens und ihrer ganz andersartigen Gesetzlichkeit sich verwirklichen, entsteht das eigentliche Problem, die Grundtatsache

der Geſchichte: „Wechſelwirkung von Freiheit und Natur", von Zweckzuſammenhängen und mechaniſcher Naturgeſetzlichkeit — in einer Formel: das Problem der menſchlichen Bildung, der Kultur als ein geſchichtliches Problem. Hier kommen die beiden großen Geſetzlichkeiten des geſchichtlichen Lebens zuſammen, im Kampf von Freiheit und Natur, von Kulturbewußtſein und Naturbedingungen vollzieht ſich das geſchichtliche Leben. Hier wird, was für die Philoſophie unſere reine Natur iſt, Geſetz für unſer gemiſchtes Leben.

Mit dieſem Begriff der Bildung iſt der Zuſammenhang berührt, der zwiſchen dem methodiſchen Prinzip des geſchichtlichen Denkens und der ſachlichen Eigenart ſeines Gegenſtandes, des Geſchichtsverlaufes ſelber beſteht. Eines trägt das andere. Der Begriff der Freiheit vermittelt. Er iſt bei Friedrich weit ab von geſetzloſer Willkür; er faßt vielleicht die ſchwierigſten Fragen des geſchichtlichen Denkens in ſich. Er bezeichnet, was Wilhelm von Humboldt die „Ideen" nennt, den eigenartigſten Beitrag des geiſtigen Lebens, die Wertbildungen in der Geſchichte.

Nur wenn die Wechſelwirkung dieſer Geſetzlichkeiten anerkannt wird, kann eine unbedingte Gültigkeit des geſchichtlichen Auffaſſens zuſtande kommen. Nur wo Kulturbewußtſein iſt, da iſt Geſchichte als Wiſſenſchaft möglich, und andererſeits, nur wo Kulturwerte geſchaffen werden, da iſt ein Gegenſtand der Geſchichtswiſſenſchaft.

„Der unbedingte Wert der Geſchichte barbariſcher oder minder gebildeter Völker iſt dem Quantum von Freiheit, der Maſſe von Bildung, die ſie enthält, gleich." „Nur Entwicklung der Freiheit iſt Bildung im einzelnen; die eines Volkes muß vollſtändig, öffentlich und ſelbſtändig ſein." —

Die unmittelbar erlebten Werte des Kulturbewußtſeins ſind alſo die Begriffe, an die die hiſtoriſchen Fakta gehalten werden, durch die in die Maſſe des individuellen Stoffes unbedingte Einheit und eine allgemeine Anordnung kommt, durch die der logiſche Gegenſatz des Allgemeinen und Individuellen ſich in dem ſachlichen Gegenſatz des Kultur- und Naturlebens vertieft. Beide Beſtimmungen vereint, machen erſt den Begriff der Geſchichte aus.

Es ist nun die eigentliche Aufgabe einer philosophischen Grundlegung der Geschichte, für diese ganze neue, von aller Naturwissenschaft prinzipiell verschiedene Art von Gesetzlichkeit ein umfassendes Begriffssystem zu entwickeln. Wie es eine „wissenschaftlich geordnete Naturgeschichte der Tiere und der Pflanzen" gäbe, so sollte es nun endlich auch eine „Geschichte der menschlichen Gattung" geben, „welche den Namen einer Wissenschaft verdienen könnte".

Friedrich Schlegel zuerst führt die entscheidend gewordenen historischen Begriffe in umfassendem Sinn ein: die Begriffe des geschichtlichen Individuums, der Zweckzusammenhänge, der in ihnen wirkenden Bildungsgesetze und, darauf gegründet, den Begriff der geschichtlichen Entwicklung.

Sie alle haben ihren Einheitspunkt in dem Fundamentalbegriff des geschichtlichen Denkens: dem des Organismus. Es ist der eigentliche Sinn dieses Begriffs, daß er eine „vollständige Zweckmäßigkeit" und eine „unbedingte Einheit" ausdrückt, im Gegensatz zum Mechanismus und zur Kristallisation.

Die historischen Stoffmassen sollen sich zu solchen „unbedingten Einheiten" zusammenschließen. Damit rückt der wichtigste und folgenreichste Begriff der historischen Schule, eigentlich der Zentralbegriff aller geschichtlichen Weltanschauung, zum erstenmal in den theoretischen Blickpunkt. Seine Vorgeschichte reicht in die ersten Anfänge geschichtlichen Denkens zurück. Seit die gesellschaftliche Wirklichkeit die Geister beschäftigte, hat er gegolten. „Was sich auf einem gewissen gegebenen Standpunkt nicht mehr multiplizieren oder dividieren läßt, ist eine historische Einheit, eine Individualeinheit."

Diese Einheiten sind nun aber nicht bloß gedacht, sondern real, und vielleicht ist jede reale Einheit historisch. Alles Reale, Wirkliche steht in notwendigen Zusammenhängen. Wie entsteht dennoch der Schein der Regellosigkeit in der Geschichte? Die unbedingte Willkür hat in diesem Gebiet der freien Notwendigkeit jedenfalls keinen Platz. Jener Schein entsteht durch die Kollisionsfälle heterogener Sphären. Hieraus kommen die eigentlichen Probleme der Geschichte: die Ungleichheit des Fortschritts in den verschiedenen Bestandteilen.

Der Gedanke einer „historischen Dynamik" ist dennoch als Zielpunkt immer zulässig. Diese historische Dynamik hat freilich mit naturwissenschaftlichen Begriffen nichts zu tun. Sie dürfte sich nicht auf Allgemeinheiten gründen. Ein Newton der Geschichte müßte mit gleicher Sicherheit „den verborgenen Geist des Einzelnen zu treffen und sich in dem unübersehbaren Ganzen zu orientieren wissen".

So vereinen sich hier — in dem fernen, übermenschlich scheinenden Gedanken einer historischen Dynamik die logischen Gegensätze des Allgemeinen und Besonderen unter einer neuen Art von Gesetzlichkeit. Sie müßte die großen Gegensätze unseres gegenwärtigen Denkens überbrücken. Friedrich hält die Hoffnung, den künftigen Gang der menschlichen Bildung vorbestimmen zu können, nicht für chimärisch. — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Die Romantik hat zum erstenmal die ungeheure Realität der geschichtlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie sie geworden und gewachsen ist seit der Entstehung der Wissenschaften, ausgebreitet, um auf das Bewußtsein dieser Realität eine geschichtliche Weltanschauung zu gründen. Die Orientierung im Weltgebäude war der Ausgangspunkt wissenschaftlicher Forschung in den östlichen Ländern wie in Europa. Das kosmische Weltbild hat das Denken jahrtausendelang beherrscht. Die Massen der geschichtlichen Überlieferung waren ein dürftiger Anhang, ein Feld neugieriger Wissenslust oder sammelnden Forschereifers. Sie werden jenem Bild der äußeren Welt angefügt als ein Glied ihres Zusammenhanges.

Die Epoche, in der der Geist über seine Stellung in der Welt zum erstenmal in umfassendem Besinnen aufgeklärt wurde, hat dann auch die Entstehung eines eigenen geschichtlichen Bewußtseins und einer geschichtlichen Weltanschauung gebracht, indem der Geist diesen ganzen Komplex als einen Kosmos für sich heraushob, indem er die unermeßlichen Gebiete der überlieferten Menschheitsgeschichte als seine eigenen Binnenländer anerkannte.

Der Prozeß, in dem das geschichtliche Bewußtsein entstand, seiner

eigenen Gesetze und seiner Selbständigkeit inne wurde und die Stoffwelt überwältigte, trat in der romantischen Epoche ein. Der Entwicklung des Vernunftkultus der Aufklärung zu der Selbstbesinnung der reinen und der praktischen Vernunft in der idealistischen Epoche entspricht die Entwicklung des historischen Sinnes der Geniezeit zu der Selbstbesinnung der historischen Vernunft unter den Romantikern.

Indem diese beiden großen und einfachen Mächte zusammentreten, das geschichtliche Verhalten der Seele im Zudrang der einzelnen Wirklichkeiten und das geschichtliche Bewußtsein der Vernunft im Zudrang der allgemeinen Wahrheiten, gestaltet sich eine historische Weltanschauung. Ihre ersten Begründer in diesem über Herder hinausreichenden Sinn sind Friedrich Schlegel und Wilhelm v. Humboldt.

Bei diesem ist das geschichtliche Bewußtsein vorwiegend eine rationale Eroberung durch seine humanistisch reiche Denkernatur, bei jenem ein ursprünglicher und sein ganzes Seelen- und Geistesleben bis ins tiefste und letzte durchdringender Prozeß. Bei diesem kommt es darum nur zu einer Theorie, nicht zu einer Weltanschauung, die Wurzeln seiner Geistes- und Seelenbildung bleiben im 18. Jahrhundert, die Werte seines Lebens und Denkens bleiben die rationalistischen Allgemeinheiten der klassizistischen Epoche, er ist ihr eigentlicher Theoretiker. Er steht an ihren vorgeschobenen Pforten, dort, wo das rationalistische Denken mit empirischem Geist reich genug sich erfüllt, um in das geschichtliche unmittelbar übergehen zu können. Friedrich Schlegels Geist findet dagegen im geschichtlichen Bewußtsein seinen Lebensgrund. Ihm zum erstenmal kommt das geschichtliche Leben als eine ungeheure und unvergleichbare Realität zum Bewußtsein, als ein ganz elementares Erlebnis, das Seelenleben durchdringend und mit neuen Kräften erfüllend, das Denken beherrschend als ein ganz neues Prinzip der Anschauung und Begriffsbildung, somit als ein beherrschendes Lebensgefühl. Indem er, von diesem Lebensgefühl geleitet, forschend und anschauend die unabsehbaren Gebiete der Überlieferung durchstreift, wird Friedrich einer der Begründer der Geschichtswissenschaft der historischen Schule. Indem er dies Grundgefühl seine Stellung in der damaligen Epoche durchdringen

läßt, ergeben sich ihm ganz neue Lebensempfindungen, wesentliche Faktoren eines neuen Kunst- und Lebensideals. Indem es ihm in sein philosophisches Denken eindringt, entstehen ihm zuerst die Grundlagen einer geschichtlich orientierten Philosophie, und, eng damit verbunden, wichtige Elemente einer neuen Philosophie der Geschichte. Er wird so der Vorläufer Hegels, dadurch daß sich ihm ein Zusammenhang ganz neuer, spezifisch historischer Begriffe ergibt, auf denen er eine Grundlegung der Geisteswissenschaften zu erbauen unternimmt. Und durch all dies wird das geschichtliche Bewußtsein eine der fruchtbarsten und neuartigsten Kräfte, die zur Entstehung einer romantischen Kunst- und Weltanschauung zusammenwirkten.

Wie sich im Seelenleben solche neuen Kräfte erheben, entzieht sich jeder Analyse. Man sieht jetzt nur dies: ein mit ursprünglich geschichtlichem Sinn begabter Mensch findet in philosophischer Selbstbesinnung, daß dies ursprüngliche Verhalten eine der Grundkräfte unserer geistigen Organisation ausmacht und darum ein Recht darauf hat, das geistige Weltbild nach sich zu formen. Wie aber dies Verhalten selber in seine verborgensten Seelen- und Geistesregungen vordringt, wie ein unmittelbares Erlebnis und eine Tat des Gedankens zu einer neuen Kraft verschmelzen, wie diese dann neue Lebensgefühle erweckt, mit ganz neuen Schwingungen das innere Leben erfüllt, dies wird nur in seinen groben und gedankenhaften Äußerungen faßbar.

## Bildungsformen und Kulturverlauf

Der „ſittliche Menſch" iſt der Maßſtab der Kulturentwicklung. Sein Leben iſt ſeine Bildungsarbeit. „Bildung iſt der eigentliche Inhalt jedes menſchlichen Lebens", Kultur iſt dann der eigentliche Inhalt der Menſchengeſchichte. Es gilt aus der Erkenntnis der doppelten Geſetzlichkeit, aus dem Zuſammenwirken der Naturnotwendigkeiten und der Zweckzuſammenhänge, die unmittelbaren geſchichtlichen Anſchauungen zu ordnen und die Tatſache ihrer Verſchiedenheit zu begreifen und zu begründen.

So ergibt ſich als das eigentliche Problem der geſchichtsphiloſophiſchen Grundlegung: eine hiſtoriſche Analyſe des Begriffes der *Kultur*, der *Bildung*. Hier beginnt ſich nun Friedrichs eigentümliche Bedeutung zu entfalten. Der Reichtum ſeines unmittelbaren geſchichtlichen Anſchauens dringt hier in die Begriffsbildung gebieteriſch ein.

Kant hatte das geſchichtsphiloſophiſche Minimum zum Bewußtſein gebracht. Er hatte im Begriff der Kultur das regulative Prinzip des hiſtoriſchen Denkens gefunden. Es war ein *formales* Prinzip, rational nur anzuwenden, es verſagte vor der Fülle des geſchichtlichen Lebens. Herders Syſtem, das in Tradition und Erziehung den Zuſammenhang und die Einheit gegründet ſieht, wird abgewieſen, weil dadurch nur „die Einheit einer Kette oder einer ſich in allen Teilen berührenden Maſſe entſteht". In dieſe Entwürfe der aufkläreriſchen Weltentwicklung tritt nun das Bild der alten Welt, des in ſich ſelbſt feſtgeſchloſſenen einheitlichen Lebens.

Der Gegenſatz der bloßen Natur und der Freiheit, wie er auf dem Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft ruht, verſagt hier völlig: alles geſchichtliche Leben iſt ja ein Zuſammenwirken von Naturbedingungen und Kulturarbeit. Der Begriff der Bildung iſt das apriori der Geſchichte. In der Entwicklung jedes im prägnanten Sinn geſchichtlichen Volkes kommt ſomit eine Stufe, wo ſeine wertbildenden Kräfte das Übergewicht über die Natur bekommen müſſen. Nirgends iſt dieſe

Stufe herrlicher, reicher gewesen als in der antiken Welt, damals als „sich die Kunst zum Ideal emporschwang, die Sitten zur Hoheit und Selbständigkeit, die Freundschaft zu gottähnlichem Enthusiasmus, die Philosophie zur Weisheit, der Staat zu freier Gesetzmäßigkeit".

Wie ist „die alte tiefe Ahndung: die alte und die neue Geschichte möchten wohl zwei ganz verschiedene Ganze sein, auf ganz verschiedenen Gesetzen beruhen — aufzuhellen, zu bestimmen, zu begründen?" Er will diese Verhältnisse „durch eine Theorie erklären, welche durch die neueste Philosophie begründet wird".

Es müssen die Massen des geschichtlichen Stoffes von diesem Kulturgesichtspunkt schärfer durchleuchtet werden. Wie verwirklichen sich die großen Wesenheiten und Lebenszwecke der Menschen dort und hier, wie verhalten sich die dort und hier bewährten Kultursysteme zu den Naturbedingungen, die ihre Grundlage und ihr Stoff sind? Nur wenn man das Gesetz der wert- und kulturschaffenden Kraft erkennt, ihre Eigentümlichkeiten, ihre Richtung, „das Prinzip der Bildung", „das Bildungsgesetz", dann ist einer bestimmten Epoche ihre Stelle in dem „Grundrisse der Menschheit" anzuweisen.

Hier wird eine historische Analyse des Begriffes der Kultur, der Bildung notwendig. Wie verhält sich der Gegensatz von natürlicher und künstlicher Bildung zu diesem Gesetz der kulturschaffenden Kraft? Friedrich versucht die Strukturverschiedenheit der einzelnen Bildungsepochen aus dem Begriff der Wechselwirkung von Natur und Freiheit zu begreifen. Er glaubt ihn a priori zu konstruieren, während er sich müht, ihn überhaupt nur ausdrücken zu können!

Diese Wechselwirkung ist eine vielfach verschlungene; zwei variable Faktoren sind vor allem im Geschichtsverlauf wichtig: Gunst und Ungunst der Naturbedingungen und Natur der kulturschaffenden Kräfte. Diese beiden Faktoren müssen zusammen in einem bestimmten Verhältnis stehen. Friedrich hat hier eine Klarheit nicht erreicht, da seine analytische Begabung seiner Geschichtsphilosophie nicht gewachsen war. Zwei Ableitungen hat er versucht.

Er geht das erstemal von den kulturschaffenden Kräften aus. Er

unterscheidet das vorstellende und das strebende Vermögen, d. h. die intellektuellen und die gefühls- und willensmäßigen Elemente. Dadurch wird eine zweifache Bildung bedingt. Dieser Gesichtspunkt ist sehr fruchtbar. Friedrich hat ihn nicht ausgeschöpft. Es gelingt ihm nicht, zu zeigen, inwiefern das Vorherrschen der vorstellenden Kraft, des in der Anschauung, im Intellektuellen verharrenden Weltbetrachtens mit der Gunst der Naturbedingungen des griechischen Lebens verbunden ist. So kann sich auch nicht eine deutliche Beziehung zu dem Bildungsgesetze der antiken Kultur, der kreislaufartigen Entwicklung ergeben.

Das andere Mal geht er von den Naturbedingungen aus. In einer unbewußten Zweckmäßigkeit erschaffen sie selber in der Periode der natürlichen Bildung eine Gleichgewichtslage des seelischen Lebens, aus der sich mit der Sicherheit des Instinktes eine freie, allseitige Kräfteentwicklung und schließlich eine vollkommene Idealwelt erhebt. Die Natur gibt hier der menschlichen Bildung den entscheidenden Anstoß. Sie selber läßt ihrer unbewußten Weisheit das Gesetz des Progresses und das endliche Ziel entsteigen. Die reflektierende Kraft ist auch bei ihrer größten Ausbildung nur „der Handlanger und Dolmetscher der Neigung". Der „zusammengesetzte Trieb", die Totalität des seelischen Lebens *erzeugt* also nicht bloß das Bildungsleben, sondern sie bleibt der „unbeschränkte Gesetzgeber und Führer der Bildung".

Das Gesetz der anderen Bildungsform ist nicht mehr diese in sich geschlossene Totalität der Seele. Wohl ist sie ursprünglich auch hier die bewegende, ausübende Macht, weil kein Bildungs- und Wertbewußtsein anders als im Zusammenhang unseres inneren Lebens ursprünglich empfangen werden kann, aber die lenkende, gesetzgebende Macht ist hier der Verstand, also die reflektierende Kraft. Sie löst die unbewußten Bindungen der einzelnen Seelenkräfte auf, sie leitet und zersetzt als das „oberste lenkende Prinzipium" das blinde Instinktleben, determiniert seine Richtung und bestimmt die Anordnung der ganzen Masse, trennt und verknüpft nach Willkür die einzelnen Teile. In *jener* Bildungsepoche ist also „der erste ursprüngliche Quell der Tätigkeit ein unbestimmtes Verlangen, in *dieser* ein bestimmter Zweck".

Dieſe neue Ableitung der natürlichen und künſtlichen Bildung hat die ſehr fruchtbare Beſtimmung der im werterzeugenden Prozeß ſelber tätigen Kräfte aufgegeben. Der „zuſammengeſetzte Trieb" tritt hier als eine Einheit auf, in dem nicht mehr ein Vorherrſchen des vorſtellenden oder ſtrebenden Vermögens unterſchieden wird; es iſt kein Prinzip mehr gegeben, von dem aus im wert- und idealbildenden Prozeß ſelber die beſondere geſchichtliche Eigenart des pſychiſchen Geſamtzuſtandes charakteriſiert werden könnte, ſondern dieſer Prozeß tritt jetzt als eine Einheit auf, als zuſammengeſetzter Trieb, und die weſentlichen Strukturunterſcheidungen werden jetzt auf die verſchiedenen ausführenden, ausgeſtaltenden Kräfte allein zurückgeführt. Damit iſt für die Richtung und Eigentümlichkeit des Kulturverlaufs ein wertvoller Geſichtspunkt gewonnen, aber für die Beſtimmung des Kulturinhalts, die pſychiſche Eigenart der jeweiligen Wertbildungen, ein ſolcher preisgegeben.

Die Entwicklung der griechiſchen Kultur kann ſo als ein in ſich ſelber ablaufender Prozeß, als ein organiſches Ganzes immerhin verſtanden werden, und es bleibt zunächſt gleichgültig, daß ihr Bildungsleben vor allem aus den vorſtellenden, anſchauenden, intellektuellen Kräften geboren und genährt iſt. Die Entwicklung der modernen Kultur kann dagegen, auch in ihrem formalen Verlauf, nicht verſtanden werden, wenn nicht in den begehrenden, den willens- und gefühlsmäßigen Kräften der Menſchennatur von vornherein auch die Eigenart ihres ins Unendliche fortſtrebenden Entwicklungsgangs geſucht wird.

So kommt es, daß in der zweiten Ableitung nun — faſt umgekehrt wie in der erſten — die Entwicklung der neueren Kultur einen rationaliſtiſchen Charakter bekommt. In jeder Kultur iſt der Stoff, der urſprüngliche Inhalt „durch Natur gegeben", d. h. im Zuſammenhang des ganzen Menſchenweſens angelegt. Der entſcheidende Punkt für Friedrich iſt jetzt, ob „die Anordnung der ganzen Maſſe" durch die naturwüchſige Geſamtheit der inneren Vermögen, oder durch eine einzelne iſolierende Kraft und ſomit durch Abſicht beſtimmt iſt.

Alſo nicht das Bildungsgeſetz des Kulturinhalts, des lebendigen pſychiſchen Stoffes, ſondern das der Kulturform, des Zuſammenhanges

dieſer einzelnen Inhalte und Kräfte der Anordnung, Gliederung, Harmonie oder Disharmonie, ſoll jetzt über den Charakter einer Kultur entſcheiden. Der Geſichtspunkt iſt alſo vor allem ein kulturäſthetiſcher, er bezieht ſich auf das letzte Kulturideal, das der Vollſtändigkeit, der Harmonie aller Kräfte, er iſt dadurch nicht kulturgeſchichtlich wie der erſte, ſondern kulturkritiſch; er mißt an den höchſten Werten des Menſchentums, dort wo die ſittlichen und die äſthetiſchen Werte ſchon zuſammenfließen in das alles umfaſſende Ideal.

So aber entfaltet ſich nun auch der ganze Reichtum dieſer Kulturphiloſophie, und die griechiſche Welt, die da ſcheinbar in Vorteil gekommen iſt, wird gerade jetzt in ihrer ganzen geſchichtlichen Bedingtheit erkannt und überwunden, „die Natur bleibt das lenkende Prinzip der Bildung bis ſie dies Recht verliert", denn ſie iſt ein „blinder Führer", aus „Menſchheit und Tierheit" gemiſcht. Die natürliche Bildung muß dann zerfallen. Die künſtliche Bildung kann zu einem Abſoluten führen, weil dieſelbe Kraft, die das Ziel beſtimmt, „auch die Richtung der Laufbahn beſtimmt, die einzelnen Teile lenkt und ordnet".

Ein freier Aktus des Gemüts ordnet hier den Stoff, beſtimmt die Richtung ſeiner Kraft. Hier eigentlich erſt iſt die Freiheit zum Sieg gekommen. Freiheit wird hier alſo nicht mehr bloß als die Geſamtheit der wertbildenden Kräfte verſtanden, ſondern es wird zugleich auch die völlige Selbſtändigkeit, die Überwindung jedes Inſtinktes und dadurch ein neuer und einzigartiger Wert darin aufgefaßt. Dies Vermögen der Freiheit iſt viel mehr als ein bloß ordnender Verſtand, es tritt an die Stelle des „zuſammengeſetzten Triebes" und ergänzt ſeine eigenen und unvergleichbaren Werte. In den Inhalten der wertbildenden Kräfte ſelber wird hier alſo nun doch eine Scheidung vollzogen. Die frei ſich beſtimmende, ins Unendliche ſtrebende Vernunft zerbricht in der modernen Welt den in ſich geſchloſſenen Kreis, in dem die ſchöne Unbewußtheit der Naturleitung das griechiſche Leben zuſammenhielt, und ſchafft ihre eigenen Ideale.

So folgt aus Natur und Verhalten der kulturſchaffenden Kräfte unmittelbar das Geſetz des Kulturverlaufs. Jeder der beiden Bildungs-

formen entspricht eine bestimmte Form, in der unser Geist ihre geschichtliche Entfaltung auffaßt. Zwei solche Prinzipien sind vor allem unserem geschichtlichen Denken angemessen. Das eine entspricht mehr der theoretischen Vernunft: das System des Kreislaufs, das andere der praktischen: das der unendlichen Fortschreitung.

Sie sind in der Zeit nicht zu vereinigen. Sie lösen in der Geschichte einander ab, wie natürliche und künstliche Bildung einander ablösen. Durch diese regulativen Prinzipien unserer Geschichtsbetrachtung suchen wir uns in der unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Einzelnen die fundamentale Tatsache jener Verschiedenheit begreiflich und übersichtlich zu machen.

Antike und moderne Welt treten sich so in der geschichtlichen Anschauung als zwei in der Art, nicht nur nach Größe geschiedene Bildungsformen gegenüber. So erhellt sich nun „die alte tiefe Ahndung: die alte und die neue Geschichte möchten wohl zwei ganz verschiedene Ganze sein, auf ganz verschiedenen Gesetzen beruhen". Diese Gesetze sind begründet in der Natur der wert- und kulturschaffenden Kräfte, in dem Unterschied der natürlichen und künstlichen Bildung. „Als ein Kreislauf, ein in sich vollendetes Ganzes, als ein Organismus stellt sich uns das geschichtliche Leben der Griechen, die Entwicklung ihrer Bildungsarbeit dar, und so haben sie selber es aufgefaßt. In jedem Teil der Bildung, in Politik wie in Philosophie, in Wissenschaft wie in Kunst und öffentlichem Leben, sind sie durch alle Stufen des Wachsens und des Verfalls bis zu absoluter Rohigkeit zurückgekehrt."

So stellt sich uns dar: die griechische und römische Bildung als ein in sich zusammenhängendes Ganzes, getragen „durch den seltensten Zusammenfluß der glücklichsten Umstände", durch ein Maximum günstiger Naturbedingungen. In jedem Teile der Bildung hat die alte Kulturwelt alle Stufen durchlebt. Selbst die Wissenschaft wird Kunst und geht in den Kreislauf ein; selbst die Politik stellt das System des Kreislaufs dar.

Der alten Geschichte tritt die moderne Welt gegenüber. Sie ist ein System der „unendlichen Fortschreitung". „Die Überschwemmung der

Barbaren erſcheint als eine große Epiſode, ein gewaltſamer Riß in das ſtille Bildungswerk der Menſchheit." An die Stelle „nationaler Religion" tritt die „univerſelle". Man denke ſich aber dieſe beiden Syſteme nicht abgeſondert, „ſie greifen ineinander". „Spuren der rege gewordenen Vernunft" findet man ſchon in Sokrates und Pythagoras. — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

So hatte er durch eine Theorie, die aus der neueſten Philoſophie begründet wird, eine Geſchichtsphiloſophie geſchaffen, die zum Fundament der romantiſchen Theorien geworden iſt. Es war Ordnung geſchafft, ein Leitfaden der Einheit und die „Stelle in dem Grundriſſe der Menſchheit" beſtimmt. Es war die Möglichkeit gegeben, „die Kenntnis der Alten endlich einmal zu einem Ganzen zu ordnen und fruchtbar auf das Leben anzuwenden". An die Geſtaltung des eigenen Lebensideals konnte nun gegangen werden, denn dies ſtände „dem Geiſt unſeres Zeitalters wohl an, gleich wie der mündig gewordene Menſch ſein Gemüt, ſo wie er es von der gedankenloſen Jugend überkam, prüft und von neuem zu einem Ganzen ordnet, um die Geſetze und Zwecke ſeiner Handlungen frei aus ſich ſelbſt zu beſtimmen".

Auf Grund der „vollendeten reinen Wiſſenſchaft" muß nun die ungeheure Aufgabe einer Geſchichte der Menſchheit und einer „vollendeten kritiſchen Charakteriſtik des Zeitalters" gewagt werden. Es muß ſichtbar werden, was „die entflohenen Schatten alter Größe" in dieſer neuen Zeit noch vermögen und wie „die Schönheit, die Menſchlichkeit und die Großheit" des antiken Lebens in der Seele der modernen Welt fruchtbar werden kann. Denn dies antike Leben und ſeine Erforſchung iſt heute wie je „mit demantſtarken Banden in die ganze moderne Bildung, in das Schickſal der Menſchheit verflochten". „Das hohe Urbild hinter uns — das höhere Ziel vor uns" — ſo muß neues Leben geſchaffen werden in dem ungeheuren wirren Reichtum der modernen Welt.

# IV. Neue Kultur- und Kunſtideale

## Reine und angewandte Äſthetik

Die Bahn ſoll frei gemacht werden für den Einzug einer neuen Kultur. Es ſoll den Menſchen zum Bewußtſein kommen, daß ſie an einem Wendepunkt des inneren Lebens ſtehen. Das Urbild klaſſiſchen Lebens ſoll im Reichtum der neuen Welt neue Ideale erzeugen.

Alle leidenſchaftliche Arbeit Friedrichs ſammelt ſich in dieſen Jahren um den Bildungsgang der Kunſt. Sie iſt ein letzter Ausdruck und Maßſtab einer Kultur. Sie kann nur im Zuſammenhang des ganzen Bildungsweſens erforſcht werden. Die Geſchichte der Kunſt einer Zeit iſt die Geſchichte des ſittlichen und geiſtigen Menſchen einer Zeit; hier müſſen die großen Bildungsaufgaben der Gegenwart zuerſt gelöſt werden, denn hier iſt der große Wertmeſſer des Kulturlebens. Die äſthetiſche Erziehung des Menſchen, die war das gemeinſame Thema. Auf vielen Wegen drangen die Führer der Zeit damals zu dieſem einen Ziel vor; alle wollten ſie Erkenntnis nach den ſtrengen Geboten wiſſenſchaftlicher Wahrheit. Jeder nach ſeiner beſonderen Anlage und Kraft. Um den Bildungsgang der Kultur zu deuten, war keiner ſo reich ausgerüſtet wie Friedrich Schlegel.

Es ſollte alles ganz klar, durchſichtig werden; der Gang der äſthetiſchen Kultur, der Sinn bisheriger Bildungsgeſchichte überhaupt. Aus der Verbindung umfaſſender hiſtoriſcher und äſthetiſcher Erkenntnis mit den Ergebniſſen der „reinen Wiſſenſchaft", mit aprioriſchen Forderungen des Kulturbewußtſeins ſuchte er neue Bildungsideale aufzuſtellen.

Mit Kräften und Geſichtspunkten wie kein anderer ging alſo Friedrich

an die Aufgabe, seiner Zeit den Weg zu weisen. Die philosophischen Grundlagen waren entworfen; von ihnen aus vor- und rückschauend galt es Wissenschaft und Erkenntnis fruchtbar zu machen für das Leben.

Die Vorfrage ist: wie ist unendlicher Fortschritt in der Kunst mit den klassischen Idealen der Harmonie zu vereinen? Wie ist der unendliche Fortschritt mit der unendlich wertvollen Geschlossenheit der antiken Bildung zu vereinen? Hier wird nun seine Ansicht von reiner und geschichtlicher Wissenschaft entscheidend.

Philosophie und Geschichte müssen sich ergänzen. In allen Kulturgebieten herrscht ein allgemeingültiger Zusammenhang von Gesetzen, Formgesetze des Verstandes, des Gefühls, des Willens; sie sind das „Allgemeine und Reine" des Menschen, sie sind vor allem Raum und aller Zeit, nicht sie selber, als angeborene Kräfte, sondern ihr Sinn und Wert, der Zusammenhang, aus dem sich ihre Geltung rechtfertigt. Solche Formwerte und -gesetze der Seele, wie die der Harmonie und Disharmonie, der Ordnung und der Verwirrung, der Vollständigkeit und der Unvollständigkeit, sind allen einzelnen Inhalten überlegen, und sie alle sind nur die Ausgestaltungen eines und desselben Grundwertes in den verschiedenen Bezirken des Seelenlebens. Sie werden im Zusammenhang mit diesem Grundwert erforscht in der „reinen Wissenschaft". Jeder Teil dieser reinen Wissenschaft wird ergänzt durch die geschichtliche Wissenschaft, die jedem ihrer einzelnen Teile den Reichtum der historischen Inhalte und somit erst lebendige Anschauung und vollständige Erkenntnis zubringt.

Friedrich hat im *ästhetischen Gebiet* die Grundzüge dieser sich ergänzenden Wissenschaften entworfen. Er unterscheidet eine *reine* Ästhetik und Poetik von der *angewandten*. Die reine Wissenschaft vermag Schönheitswerte und -gesetze in kritischer Analyse abzuleiten aus den „ewigen Zwecken" des menschlichen Daseins. Auf eine andere Art ist der „unendlichen Kluft" zwischen angenehmer und schöner Kunst nicht Rechnung zu tragen. „Die notwendige Anlage des Menschen, welche,

sobald sie sich frei entwickeln darf, schöne Kunst erzeugen muß, ist ewig." Alles menschliche Tun ist in diesem Wechselwirken von Gemüt und Natur. Erkenntnis ist eine Wirkung der Natur im Gemüt, Kunst ein Selbstbewegen des freien Vermögens. „Die Kunst ist eine ganz eigentümliche Tätigkeit des menschlichen Gemüts, welche durch ewige Grenzen von jeder anderen geschieden ist." Der Charakter der gewählten, in unserer Seelenanlage begründeten Einheit bestimmt den Charakter der zu wählenden Mannigfaltigkeit. Das Kunstwerk ist eine Wirkung des Gemüts in der Natur. Es sind die notwendigen ewigen Zwecke der Seele, die in der Kunst schöpferisch werden, in einem Stoff sich erfüllen.

Der Stoff, in dem das Gesetz des Gemüts ausgeprägt wird, ist die Welt im Menschen oder die Welt außer ihm. Die freie Kunst zerfällt in die Lebenskunst und in die darstellende Kunst. Die Darstellung ahmt nach oder bezeichnet. Sie ahmt nach und äußert sich natürlich in den sinnlichen Künsten. Hier ist ihre Freiheit durch Schranken des Werkes und Stoffes beschränkt. Sie bezeichnet in der Dichtkunst. Hier ist die unendlich perfektible menschliche Sprache das Werkzeug. Darum ist die Dichtkunst die einzige eigentlich reine Kunst; hier ist keine erborgte Kraft und Hilfe, sondern die organischen Kräfte des Menschen sind die Werkzeuge. Friedrich erforscht in dieser ersten Zeit namentlich die bezeichnenden Künste, vor allem die freiere: die Dichtkunst.

Die Kunst ist immer „idealisch", d. h. immer muß sie den Stoff erfinden oder wenigstens auswählen, ordnen, zu einem Zusammenhang bilden. Immer ist es ein Gesetz des Gemüts, das zwischen der Welt und dem Kunstwerk steht. Der Gegensatz von Form und Stoff ist grundlegend in der Ästhetik — weil er grundlegend im Leben der Seele selber ist. Er gilt darum nicht erst für die Prozesse des dichterischen und künstlerischen Darstellens, sondern die ursprünglichen und im gewöhnlichen Bewußtsein einheitlichen Prozesse des Weltauffassens, des Fühlens, des Erlebens selber stehen schon unter diesem Gesetz von Form und Stoff.

Die ästhetischen Grundwerte müssen darum — in den bezeichnenden Künsten — schon im Material sichtbar werden, in den ursprünglichen, primitivsten Äußerungen der menschlichen Bildungskraft, in Schall

und Wort. Der Schall, die organiſche Tendenz tieriſcher Laute, ſcheint Friedrich die Grundlage der Sprache zu ſein, „Bezeichnung und menſchliche Stimme Frucht langer Übung und ſpäterer Bildung", und die Natur der tieriſchen Laute bei wilden Völkern ſcheint ihm eher aus der jeweiligen Organiſation, aus Klima, Nahrungsmitteln uſw. erklärbar als aus der bloßen Nachahmung. Daher auch die „große Verſchiedenheit der Grundgeſetze der Sprachbildung". Vorderhand bleibt dies in dunklen Begriffen verſchloſſen. Wir wiſſen nicht, wie weit Friedrich damals ſchon hier vordrang. Von ſeinen „muſikaliſchen Kollektaneen" haben wir nur ein paar Gedanken, die er (am 23. Dezember 1795) dem Bruder in ſprachphiloſophiſcher Wendung mitteilt. Das „Intellektuelle und Charakteriſtiſche", von dem die gemeinen Denker wiſſen und lehren, war ihm ſchon in Gegenſatz zu der Weisheit der wenigen getreten, die „ein Organ für die muſikaliſche Seite des Univerſums haben". Es iſt daraus erſichtlich, daß er die äſthetiſchen Grundwerte und „Formen" der Seele als Erlebniſſe des Rhythmus auffaßt. Idealiſtiſches und äſthetiſches Denken vereinigen ſich auch hier in den Fundamenten der Äſthetik.

Im organiſchen (urſprünglich tieriſchen) Laut hat alſo die menſchliche Sprache ihre Wurzel; er iſt beſeelt und ein Abdruck des inneren Zuſtandes der organiſchen Kraft. Jedes organiſche Weſen hat ſeinen eigenen organiſchen Laut, der ſeinen eigentümlichen Sinn hat, wenigſtens iſt die Tendenz dazu bei jedem da. Jeder organiſche Laut hat darum „etwas Individuelles, welches, wie alle Individualität, unerſchöpflich und im eigentlichen Sinn unendlich iſt".

Im organiſchen Laut unterſcheiden wir nun ſeine Qualität und ſeine Quantität und die Relation beider. Die Quantität iſt intenſiv (Höhe und Tiefe) oder extenſiv (Dauer, Takt, Tempo). Hier entſpringt alſo Melodie und Rhythmus. Die Relation enthält die Geſetze der Harmonie. Die muſikaliſche Qualität iſt gleichſam die muſikaliſche Maſſe, die der Form untergeordnet werden muß. Nur durch die höchſte Homogenität wird Rhythmus und Melodie möglich, die die eigentlichen Formwerte enthalten.

Stoff und Form — sie verhalten sich auch hier wie Allgemeines und Individuelles, wie Ewiges und Einzelnes.

Die Qualität gibt der Musik das Individuelle, denn „die regelmäßige Ähnlichkeit in der physischen Qualität mehrerer Klänge kann nur das Einzelne ausdrücken". „Sie enthält all die Modifikationen und Nuancen des Vortrags (piano, forte, dolce . .), d. h. all dasjenige, was bei gleichem Tempo einen richtigen und einen seelenvollen musikalischen Vortrag unterscheidet", sie ist also der Klang, „die tönende Charakteristik, das musikalische Porträt einer individuellen Organisation".

Melodie und Rhythmus, diese allgemeinen Formwerte der Seele, müssen in dem individuellen Tonmaterial zur Herrschaft kommen, denn nur „die gesetzmäßige Gleichartigkeit in der zweifachen Quantität aufeinanderfolgender Töne kann das Allgemeine ausdrücken".

Diese allgemeinen Gesetze gelten in der Musik wie in der Wortkunst. Die griechische Dichtung kennt nur Melodie und Rhythmus. Die charakteristische Poesie der Modernen hat den Reim eingeführt, dessen tiefliegender Grund nur „in einer ästhetischen Theorie der musikalischen Qualität" erkannt werden kann und der im Gebiet der reinen Schönheit ursprünglich etwas Fremdes, Störendes ist. Nur die rhythmischen Gesetze sind reine Schönheitsgesetze. Was ist nun der Rhythmus? Was ist unser Organ für die musikalische Seite des Universums? Hier fehlen uns Friedrichs Gedanken.

A. W. Schlegel hat vor allem im dritten und vierten der „Briefe über Poesie, Silbenmaß und Sprache" die individual- und sozialpsychologische Bedeutung des Rhythmus zu erklären versucht. Er hatte aber kein Prinzip gefunden, das die spezifisch künstlerische Bedeutung des Rhythmus in allen Äußerungen des Seelenlebens erhellt.

Friedrich, der seine eigenen Gedanken durch die Briefe erweitert findet, deutet ein solches Prinzip an. Der Rhythmus wurzelt in dem dunklen Streben der menschlichen Natur, das zugleich mit der Sprache gegeben ist: den Punkt auszudehnen, den Augenblick festzuhalten, die Empfindung zu wiederholen, ihr Dauer zu geben, sie allgemein zu machen. Daher nicht nur das Bedürfnis zum Rhythmus als einem Mittel der Begren-

zung und Einteilung der Empfindungsmaſſe, ſondern auch die künſtleriſche Bedeutung des Rhythmus: er hebt aus dem Fluß des Individuellen das Bleibende, Allgemeine heraus, er gibt dem Gefühl Dauer, er erweitert ſeine Grenzen.

So iſt in dieſen Vorfragen der Sprachäſthetik ſchon der Gegenſatz von Stoff und Form maßgebend, es iſt zugleich ausgedrückt, daß eines ohne das andre nicht ſein kann, daß das Individuelle der Inhalte mit dem Allgemeinen, den Formen, immer verbunden ſein muß; zuſammen erſt verwirklichen ſie die Geſetze der Harmonie. —

Es iſt nicht möglich, die äſthetiſchen Gedanken aus Friedrichs Frühzeit in ein Syſtem zu ſammeln. Sie ſind in hiſtoriſche Betrachtungen immer eingeflochten. Es iſt ein Taſten darin. Die alten Formeln, die an Plato, Winkelmann, Hemſterhuis gemahnen, neue von Kant, Schiller, Fichte klingen an. Sein eigenſtes liegt auf einem Zwiſchengebiet, das er ſelber entdeckt hat, zwiſchen reiner Wiſſenſchaft und geſchichtlicher Kulturentwicklung, man darf es Kulturphiloſophie nennen. Es wird der Zuſammenhang erforſcht, der zwiſchen reinen allgemeinen Werten der Seele und zwiſchen dem geſchichtlichen Ablauf unſichtbar wirkſam das allein uns erlebbare Wirklichkeitsleben der Seele, ihrer Geſetze und ihrer Werte ſchafft.

Gibt es für die Kunſt Grenzen ihrer fortſchreitenden Bildung? Dieſe Frage muß in einer Kulturphiloſophie der Kunſt die wichtigſte und leitende ſein. Der Unterſchied von Form und Stoff zeigt ſich hier in der ganzen Tragweite. Die Aufgabe der Kunſt beſteht — in der wiſſenſchaftlichen Abſtraktion — aus zwei ganz verſchiedenen Beſtandteilen: aus beſtimmten allgemeinen Geſetzen, ewigen Formgeſetzen des Gefühls, „die nur ganz erfüllt oder ganz übertreten werden", und aus unerſättlichen, unbeſtimmten Forderungen, die im Inhalt des Gefühls angelegt ſind, wo „auch die höchſte Gewährung noch einen Zuſatz leidet".

Auf dieſer Unterſcheidung beruht Friedrichs ganze Äſthetik und Geſchichtsphiloſophie. Sie iſt ſeine eigene kritiſche Tat. Dieſe allgemeinen Geſetze faßt er als ewige Formgeſetze und Formwerte des Gemütes; ſie

gehören in den obersten Zusammenhang, den die „reine Wissenschaft" durch kritische Analyse gewinnt als die formalen Voraussetzungen alles Bewußtseins.

Jene unersättlichen und immer wechselnden Forderungen sind dagegen angelegt in den Inhalten des Gefühls. Sie sind geschichtlich. Sie sind wie „jede wirklich gegebene Kraft eines unendlichen Zuwachses fähig". Sie sind die „wirklichen Bestandteile der schönen Kunst", und jede von ihnen ist einzeln einer unendlichen Vervollkommnung und Bereicherung fähig. „Aber in der Zusammensetzung dieser verschiedenen Bestandteile gibt es unbedingte Gesetze für die gegenseitigen Verhältnisse" und „in Verhältnissen findet kein mehr oder weniger statt; die Gesetzmäßigkeit eines Gegenstandes kann weder vermehrt noch vermindert werden".

Jene Formwerte sind also Verhältniswerte, Gesetze der Anordnung, der Gliederung, des Zusammenhangs, des gegenseitigen Ausgleichs, die in allem Wechsel des Inhalts verharren und deren Geltung sich in diesen Inhalten nie erschöpfen kann. Sie sind nicht etwas Formales, sondern die Grundgestalt aller künstlerischen Äußerung überhaupt, sie können daher auch nicht an sich betrachtet werden, sondern müssen im Zusammenhang der menschlichen Natur und der menschlichen Seele erforscht werden.

„Willst du den griechischen Rhythmus kennen, so mußt du eine vollständige Theorie der Musik, die an wissenschaftlicher Evidenz der Musik nichts nachgibt, schon mitbringen. Ja noch mehr, du mußt die ganze Masse der griechischen Bildung kennen im vollsten Sinne des Wortes. Niemals wird einer, der den Geist der Solonischen Gesetzgebung nicht kennt, die Winke der Alten über den Dithyrambos verstehen, und wer kann den Pindarischen Rhythmus begreifen, dem die Sitten und die Staatsverfassung der Dorier fremd sind." Friedrich hat zu der Geschichte der griechischen Musik und Metrik, diesem „dunkelsten Teil der Altertumskunde" viel gesammelt und hat auch hier eine philosophische Grundlegung — in einer Theorie der Musik — versucht. — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

In dieſer Gedankenbildung vereinigen ſich ſomit die idealiſtiſchen und die hiſtoriſchen Bedürfniſſe von Friedrichs Natur. Nicht ein inhaltliches Geſetz, die Forderung eines inhaltlich Allgemeinen ſoll hier den Stoff bezwingen, ſondern in den wandelnden geſchichtlichen Inhalten der Seele ſoll von innen her, durch das Wirken des Gemüts, ein Zuſammenhang und Ausgleich ſich verwirklichen, der den eigentlichen Sinn der Schönheit in ſich enthält.

Die Schönheit im Sinn eines Kulturideals, einer Lebensvollendung iſt damit ein Verhältnisbegriff geworden, ein Etwas, das wie die Schwere nur in Verhältniſſen beſtehen kann.

Die Kunſt iſt unendlich perfektibel. Ein abſolutes Maximum iſt nicht möglich: es gibt nur in jeder geſchichtlichen Epoche, in jedem inhaltlich erfüllten Seelenleben „ein bedingtes relatives Maximum, ein unüberſteiglich fixes Proximum". Es gibt in jeder geſchichtlich erfüllten Seele einen Zuſtand des innern Ausgeglichen- und Vollendetſeins, der als Schönheit, als Harmonie, als klaſſiſche Lebens- und Kunſtform zutage tritt. Nur in dem lebendig erfüllten Ganzen der Seele iſt Schönheit in dieſem höchſten Sinne möglich. Sie herrſcht dann in jedem Inhalt der Seele. Sie iſt dann der letzte Wert, der Sinn des Lebens überhaupt.

Das Weſen der Schönheit muß in dieſer letzten Ausbildung, in ihrer Bedeutung für das Ganze der Menſchennatur begriffen werden, in der Kultur der genialen, vollendeten Völker, in der „Kunſt des Genies" wie Kant es fordert.

Was iſt das Schöne in dieſem letzten Sinn? Aus den mannigfachen Verſuchen einer ſolchen Analyſe ſei die an das Alte anknüpfende als die weſentliche herausgehoben.

Mit ſeiner alten Formel ſagt Friedrich noch immer: das Schöne iſt die angenehme Erſcheinung des Guten, d. h. die in freier Neigung erfüllte und genoſſene Totalität unſeres Wertlebens. Sein Grenzmerkmal iſt eine innere Freiheit, die dennoch geſetzmäßig iſt, der Zuſtand, der mitten zwiſchen dem Zwang des Geſetzes und des Bedürfniſſes iſt, frei und dennoch notwendig, ganz zwecklos und dennoch unbedingt zweck-

mäßig, der bestimmungslosen Bestimmbarkeit, der freien Gesetzmäßigkeit, des uninteressierten Wohlgefallens, des freien Spieles.

Seine Bestandteile „sind nichts anderes als die Arten, wie der reine Mensch in der Welt zum wirklichen Dasein kommen kann: verschiedene Berührungspunkte des Gemüts und der Natur". Jeder dieser Bestandteile ist unendlich vervollkommnungsfähig. Friedrich unterscheidet drei. Er nennt sie mit einer alten Formel „Mannigfaltigkeit, Einheit, Allheit", oder auch „den Reiz, den Schein, das Gute".

Reizbarkeit ist die sinnlich ästhetische Energie. Das Ganze des Menschen soll in freiem Genuß das Allgemeine und Reine der Seele ergreifen. Es muß also eine Energie da sein, die Leib und Seele als eins durchdringt. Es ist gleichsam „die physische Lebenskraft der reinen Schönheit, welche die sinnliche Erscheinung des Geistigen veranlaßt und trägt", als Mittel und Organ der idealen, d. h. der freischaffenden Kunst.

Der zweite Bestandteil ist der Schein, d. h. die Sphäre der Sichtbarkeit, der äußere ästhetische Horizont, der das Schöne zusammenhält, es heraushebt aus dem Zwang der realen Bedürfnisse, der freie Schein der spielenden Einbildungskraft, in der das Geistige, Wertvolle, Allgemeine, Reine sich verwirklicht, das Element der Wirklichkeit des Stoffes, das die Fülle des Einzelnen trägt und in einem erhöhten Dasein in sich verbunden hält.

Der letzte Bestandteil ist das „Gute". Das Ganze unserer reinen Werte, das „ewige Selbst", das was schlechthin sein soll, der reine Gegenstand des freien Triebes, der in Enthusiasmus und Liebe ergriffene innere Gott, der persönlichste Lebensgehalt, der als Weltanschauung in jedem angelegt ist, das Heiligste, das nie völlig verwirklicht ist, jedenfalls ein wesentlicher Inhalt, der so gut wie alle andern Bestandteile des Schönen unendlicher Ausbildung und Vervollkommnung fähig ist. In diesen drei Grundrichtungen verläuft der inhaltliche Reichtum des geschichtlichen Seelenlebens. In ihnen umfaßt das Gemüt die Fülle der Welt.

Es gibt nun ein beharrliches Verhalten unter diesen ursprünglichen und wesentlichen Bestandteilen der Schönheit, ein absolutes Gesetz aller

Kunſt: den Stil. Alle beſonderen Inhalte, welcher Art ſie auch ſeien, umfaßt er mit allgemeinen Forderungen der Form, mit einem „notwendigen Geſetz" der harmoniſchen Vollſtändigkeit, der Anordnung und Gliederung. Im einzelnen wirkt dies abſolute Gebot in „zwei abſoluten techniſchen Geſetzen für alle darſtellende Kunſt".

Es iſt das Geſetz der Objektivität, das das geſetzmäßige Verhalten des Allgemeinen und Einzelnen in der freien Darſtellung beſtimmt, und das Geſetz der inneren Möglichkeit, das eine durchgängige Übereinſtimmung unter den einzelnen Elementen des Kunſtwerkes gemäß ſeinem Stile fordert. Der zuſammenfaſſende Ausdruck für all dieſe formalen Geſetze iſt Organiſation. Die höchſte Schönheit erfüllt ſich nie in einer elementaren Maſſe, ſondern nur in einem organiſch gebildeten Ganzen; ſein Kennzeichen iſt Vollſtändigkeit, Einheit, in der auch der kleinſte Teil durch die Geſetze und den Zweck des Ganzen notwendig beſtimmt und doch für ſich beſtehend und frei iſt; alſo ein aufeinander Angewieſenſein aller Teile, das einer inneren Verbundenheit, einem „Grund des Zuſammenhanges" entſpringt. Dieſen Grund des Zuſammenhanges muß jedes große Kunſtwerk, gleichviel welcher Art es ſei, enthalten. Er iſt die Bedingung aller großen Kunſt, und muß in dem ſchöpferiſchen Geiſt als Weltanſchauung, als ſittliche Kultur wirkſam ſein.

So ſind die formalen Geſetze und die inhaltlichen Beſtandteile aufs engſte verbunden. Sie fordern und tragen ſich gegenſeitig. Es iſt die Sehnſucht der äſthetiſchen Phantaſie, den Inbegriff alles Wertvollen und Reinen, das „Sittliche" unſeres Seelenlebens, in unmittelbarem Anſchauen und Genießen zu ergreifen. Es iſt das Weſen des Sittlichen, daß es ſich in ſeiner Vollendung als ein äſthetiſch Schönes, als ein geordneter, gegliederter Zuſammenhang des Wertvollen darſtellt.

Die Verknüpfungsweiſen des Mannigfaltigen, die nach Kant auf eine unbeſtimmte Art das äſthetiſche Verhalten in uns erwecken, ſind hier in ihrer Natur beſtimmt als Verhältnisformen des Geſchehens und Beſtehens, denen dadurch ein unbedingter Wert innewohnt, daß in ihnen allein die höchſten Inhalte der Seele ſich verwirklichen können. Und

nicht von jenen Inhalten scheinen sie sich ihren Wert zu leihen, sondern es sind schöpferische Formen, allem Inhalte im Grunde überlegen, wenn auch ohne ihn nie verwirklicht, Formen also, die höher sein müssen als aller Inhalt, Formen, die den Sinn des Lebens selber zu enthalten scheinen. Eine Verknüpfung von Form und Inhalt mit dem höchsten Wert der Seele ist also vollzogen, die Schiller noch gescheut hatte, weil er die einzelnen Werte reinlicher scheiden, weil er nicht einen dem andern unterordnen wollte. Dadurch kam er über ein Schwanken nicht hinaus.

Hier bei Schlegel ist nun der erste Versuch, solche letzten Verbindungen herzustellen. Aber nicht die Inhaltlichkeit irgend einer sittlichen Bestimmung wird zum Höchsten in der Seele erhoben, sondern die Macht der Formen wächst herauf; eine künstlerische Weltanschauung beginnt sich hier durchzusetzen, im Bund mit dem historischen Bewußtsein, das keinen einzelnen Inhalt als einen beharrlichen anerkennt. So werden immer mehr die Formen zu dem Herrschenden in der Seele. — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Mit dem allem hat nun Friedrich eine Gedankenbildung geschaffen, die dem Reichtum des geschichtlichen Stoffes gewachsen ist und die die Bahn zu neuen Idealen frei macht. Der leitende Gesichtspunkt ist überall der der Anordnung des Ganzen, der des Stils. Der Stil ist das apriori der Kunst, er ist ein allem Einzelinhalt überlegenes Prinzip der Gliederung, Anordnung, Organisation, begründet in den Grundwerten der Seele. Ein Maßstab der kritisch-historischen Betrachtung ist damit gefunden, der keinen Inhalt vergewaltigt und doch an den unbedingt und immer geltenden Schönheitsgesetzen orientiert ist.

In allgemeingültiger Weise können diese Gesetze erfüllt sein: das ist dann klassische Kunst. Aber nie ist klassische Kunst ein Ende, ein absolut Vollkommenes. Es ist immer nur der klassische Stil für gewisse Inhalte, immer nur die vollendete Anordnung in gegebenen historischen Stoff- und Gefühlselementen; immer wieder drängen die menschlichen Inhalte nach neuem Ausgleich, nach neuer klassischer Form. Wie die Wahrheit bei Kant, so ist hier die Schönheit nur ein Gesetz der Verknüpfung.

Die Abbildtheorie iſt auch hier überwunden. Kein Volk der Erde hat je auf allgemeingültige Art die Welt künſtleriſch abgebildet und begriffen, denn Schönheit beſteht ja gar nicht in irgend einer zu beſtimmenden Beziehung zwiſchen Ding und Geiſt, ſondern in einer allgemeinen Form der Verknüpfung zwiſchen den Inhalten unſeres Bewußtſeins, in denen immer neue Kräfte des Seelenlebens Wirklichkeit geſtaltet und aufgefaßt haben.

So hat im Grund erſt die idealiſtiſche Philoſophie die deutſche Dichtung befreit vom Dogma des klaſſiſchen Altertums — und gerade dadurch das Ewige der antiken Welt als ein unerreichtes und allgemeingültiges Vorbild auf eine neue Art zu begreifen gelehrt.

Friedrich hat den neuen, das griechiſche Dogma überwindenden Begriff des Klaſſiſchen geſchaffen und er hat zugleich mit einer unerhörten Energie und Leidenſchaft der Begeiſterung die Geſchichte griechiſchen Lebens und griechiſcher Kunſt als „Naturgeſchichte des ſittlichen und geiſtigen Menſchen" gefeiert. Man hat überſehen, daß hier nirgends mehr ein Sklave der griechiſchen Autorität ſpricht, daß hier das idealiſtiſche Denken eine ganz neue Form der Griechenbegeiſterung möglich gemacht hat, daß hier zum erſtenmal von den Griechen im Überſchwang jener „zweiten Unſchuld" geſprochen wird, die unſere Seele in der Zeit einer Geneſung und Neugeburt empfangen kann.

## Die reine Griechheit

Das „Urbild" des vollendeten Lebens, die Geſchichte der Griechen, hat Friedrich in jahrelanger, ſtreng zuſammengefaßter Arbeit erforſcht; er iſt ſo — durch eine Wilhelm weit überlegene Geſchichtlichkeit und Univerſalität der Auffaſſung — der Begründer einer Wiſſenſchaft vom griechiſchen Leben geworden und hat hier Verdienſte, die über die Entwicklung des romantiſchen Denkens weit hinausgehen. Aber in aller hiſtoriſchen Arbeit ſtand ihm eines feſt: er ſchrieb das Leben eines genialen Volkes, und er erfaßte dies Leben als ein klaſſiſches, als eine allgemeine und geſetzmäßige Anſchauung. Die Ergebniſſe ſeines philoſophiſchen und äſthetiſchen Denkens begründen dieſe Auffaſſung des Klaſſiſchen im Geſchichtsverlauf.

Es gibt ein Allgemeines und Reines der Seele. Es kann nur an beſonderen Inhalten wirklich werden; denn es iſt ſelber nur ein Geſetz der Verknüpfung zwiſchen dieſen Inhalten.

Es kann nun Werke, Menſchen, Völker geben, in denen die Inhaltlichkeit des geſchichtlichen Lebens von dieſen Geſetzen völlig durchdrungen und erleuchtet iſt: dies wären dann die klaſſiſchen Werke, Menſchen und Völker. Die Inhalte des Seelenlebens wechſeln unaufhörlich. Sie ſtanden unter anderen Bedingungen in der Epoche der natürlichen Bildung, unter anderen jetzt. Dort war geſetzmäßige, freie Entfaltung aus der in ſich verbundenen Geſamtheit des Lebens, hier iſt, in der Willkür des reflektierenden Bewußtſeins, eine raſtloſe Regſamkeit, die nach ganz neuen Richtungen hinausſtrebt, um ganz neue Inhalte des Lebens ſich zu eigen zu machen.

Klaſſiſches Leben und klaſſiſche Kunſt iſt bisher nur einmal erreicht im geſchichtlichen Verlauf: in der Epoche der natürlichen Bildung, im Leben der Griechen. Dies Leben bleibt auf immer eine geſetzgebende Anſchauung, auch wenn neue Syntheſen in den neuen Inhalten gelingen ſollten. Denn es iſt die einfachſte und darum die allgemeinſte Anſchauung einer klaſſiſchen Kunſt. Es iſt ein einheitliches Seelenleben,

getragen noch von den unbewußten Zwecken der Natur, und in ihm kam durch eine frei sich entfaltende Bildungsarbeit erhöhtes Dasein und eine Wirklichkeit des Reinen und Allgemeinen zutage. Die Naturbedingungen, die dies möglich machten, sind dahin, darauf beruht die unendliche Möglichkeit unseres eigenen Fortschritts, aber damit ist auch die Möglichkeit dahin, daß jemals wieder aus dem natürlichen Dasein des Seelenlebens in so einfacher, klarer, bestimmter, selbstverständlicher Herrlichkeit das ewige Selbst, das Lebendige der Werte und Gesetze sich entfalten kann.

Denn dort ist ein Zustand erreicht, in dem die ewigen Werte gewissermaßen eine restlose Verwirklichung zu erfahren scheinen, weil die zufälligen Inhalte der geschichtlichen „Eigentümlichkeit" nicht so eigenmächtig darüber hinauswachsen, daß sie in der Anschauung nicht von dem Allgemeinen und Reinen zu trennen wären.

Griechisches Leben ist ein geschichtliches Leben wie jedes andere, und die Historie soll es aus der Notwendigkeit geschichtlicher Bedingungen herzuleiten versuchen. Aber es ist zugleich das Leben eines genialen Volkes. Es hat im Naturverlauf einen eigenen, geistgeborenen Zusammenhang seines innersten, wertvollsten Daseins hervorgebracht, es hat sein natürliches Leben als ein Kultursystem sichtbar gemacht, wie der Künstler das Bild seiner Seele als ein Kunstwerk offenbart, und wie alle Menschen und Völker das in ihnen angelegte Kulturdasein ausgestalten sollten.

Ein Stück im Geist überwundene Welt, ein Stück erhöhten, gesteigerten Daseins, mitten im Naturlauf ein in sich geschlossener, geistgeborener Zusammenhang von Leben in der Schönheit und in der Vollendung — so allein ist das Bild des griechischen Lebens und Kunstschaffens eine allgemeine und gesetzmäßige Anschauung, und so soll es angesehen werden, wenn es in anderem Leben fruchtbar werden soll.

So steht die „reine Griechheit" vor Friedrichs Seele und so will er das Leben dieses Volkes — in den kleinen Schriften, die in die Zeit eingreifen sollen — uns darstellen. Er will die reine Griechheit zeigen,

d. h. er will Leben und Kunſt der Griechen diesmal nicht betrachten als Leben irgend eines geſchichtlichen Volkes, ſondern als Leben eines genialen Volkes. Er will alſo die Geſchichte der Griechen ſchreiben, wie man die Geſchichte eines Kunſtwerks ſchreibt, wo auch nicht Stoff und Material im Vordergrund ſtehen, ſondern das erhöhte Leben, die Ideale und Werte, die darin ausgeſtaltet werden. — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Der intellektuelle Lebensgehalt, „das philoſophiſch Intereſſante“, rückt in die Mitte der Betrachtung. Es entſteht eine Darſtellung, die von ſchöner Kunſt ſo verſchieden iſt, wie von Wiſſenſchaft und Geſchichte. Das Gebiet der ſchönen Kunſt iſt eng; ihr ſpezifiſcher Charakter iſt „freies Spiel ohne beſtimmten Zweck“. Die moderne Welt erobert ſich ein ſehr weites Gebiet darſtellender Kunſt. Die Fülle des Stoffs kommt unter die Geſetze des darſtellenden Geiſtes; er wählt, ordnet, bildet ſeinen Stoff.

Dies iſt „idealiſche Darſtellung“, Friedrich meint damit nur: freiſchaffende Darſtellung, im Gegenſatz zur wiſſenſchaftlichen. Die individuelle Beſchaffenheit des Stoffs kann kein Einteilungsprinzip ſein. Es kommt auf die Stellung des Künſtlers zu ſeinem Stoff an. Wie wird das Geſetz des Gemüts darin ausgeprägt, wie iſt die Welt im Menſchen? Im Stoff ſind für dieſe modernen Dichtungen keine Grenzen gegeben. Alle Lebensinhalte, die der menſchliche Geiſt mit irgend einem ſeiner unbedingten Vermögen, ſeiner wertſchaffenden Kräfte umfaßt, ſind Objekt der Kunſt.

So gibt es im Reiche des Moraliſchen eine individuelle, künſtleriſche Erfaſſung und Mitteilung. Sie war ein integranter Teil der ſokratiſchen Philoſophie. Sie gehört zu der Philoſophie, die nach Hemſterhuis dem Dithyrambos ähnlich iſt. So gibt es im intellektuellen Reiche Erkenntniſſe, die nur dargeſtellt, nicht auf begriffliche Art mitgeteilt werden können: „individuelle, idealiſche Anſchauungen als Beiſpiel und Belege zu Begriffen und Ideen“, Anſchauungen, in denen ein intellektueller Lebensgehalt in einer individuellen Form erfaßt wird.

Friedrich nennt ſie „das philoſophiſch Intereſſante“. „Ich nenne die idealiſche Poeſie, deren Ziel das philoſophiſch Intereſſante iſt, didaktiſche Poeſie.“ Sie iſt in der modernen Welt „aus den verborgenen Tiefen ihrer urſprünglichen Kraft erzeugt“. „Die moderne Poeſie ſcheint hier eine gewiſſe Vollendung, ein Höchſtes in ihrer Art erreicht zu haben.“

Er hat hier, unter seltsamer Bezeichnung, eine Dichtungsform erschlossen, die bisher noch nicht abgegrenzt war. Er fordert im vollen Bewußtsein ihrer Bedeutsamkeit eine Theorie. „Didaktisch" nennt er sie nur in bezug auf die Art, wie hier unmittelbar der Stoff im psychischen Leben aufgefaßt wird. Nicht der Stoff ist didaktisch, das gäbe ja für ihn keinen Einteilungsgrund ab, sondern die psychische Energie nennt er so, die diesem Stoff seine innere Bedeutsamkeit gibt. Nicht das reine, in sich ruhende, in ewigen Schönheitsgesetzen befriedigte Verhalten der Seele ist hier wirksam, sondern eine neue, in der modernen Welt erst ausgebildete Art der seelischen Regsamkeit. Friedrich hat hier die charakteristische Poesie abgegrenzt; nicht vom Stoff her, sondern von dem Lebensgefühl her, das ihn auffaßt. „Der große Umfang des Charakteristischen in der ganzen ästhetischen Bildung der Modernen offenbart sich auch in anderen Künsten." Es gibt eine charakteristische Malerei, die an Bestimmtheit der Individualität die Poesie „so unendlich weit übertrifft, wie sie ihr an Umfang, Zusammenhang und Vollständigkeit nachsteht".

Individuelle Charakteristik ist auch in die Musik und die Schauspielkunst eingedrungen. „Ein mimischer Virtuose muß an Organisation und Geist gleichsam ein physischer und intellektueller Proteus sein, um sich selbst in jede Manier und in jeden Charakter bis auf die individuellsten Züge metamorphosieren zu können." Es ist eine Analyse dieses modernen Lebensgefühls, dieser besonderen Art von „Interesse" nötig. Es ist weder ästhetisch, noch historisch, sondern „philosophisch".

Die Fülle des Neuen, die unendliche Mannigfaltigkeit umdrängt den modernen Menschen. Seine Bildung ist beherrscht von reflektorischer Kraft. So fängt der isolierende Verstand damit an, daß er das Ganze der Natur trennt und vereinzelt. Die Richtung der Kunst geht dementsprechend auf treue Nachahmung des einzelnen. Das Ziel der modernen Poesie wird „originelle und interessante Individualität". Die nackte Nachahmung ist aber keine freie Kunst. Das einzelne muß in einem fruchtbaren Moment aufgefaßt werden. Das Gesetz des Ganzen, der Sinn, der innere Zusammenhang muß aus dem einzelnen hervor-

leuchten. Durch Darſtellung oder Anordnung kann dies bewirkt werden. So kann und ſoll auch die charakteriſtiſche Poeſie im einzelnen das Allgemeine darſtellen, nur iſt dieſes Allgemeine (das Ziel des Ganzen und das Prinzip der Anordnung der Maſſe) nicht äſthetiſch, ſondern didaktiſch, d. h. es iſt auch in ſeiner typiſchen Bedeutung ein Hiſtoriſches und Individuelles, es enthält einen dem rein äſthetiſchen Genuß unzugänglichen Reſt. Dies iſt die erſte Stufe der charakteriſtiſchen Poeſie.

Solche Charakteriſtik des Individuellen bleibt eine „einzelne Merkwürdigkeit für den Verſtand", das Stück eines Ganzen, das die ſeeliſche Totalität nicht befriedigt, ein Bedingtes, das ſelber in unbedingten, weit über alles Individuelle hinausgreifenden Weltſtimmungen und -zuſammenhängen umfangen iſt.

So erhebt ſich die charakteriſtiſche Poeſie in natürlicher Fortſchreitung zu einer höchſten, hiſtoriſch-individuellen Weltauffaſſung. „Das Bedürfnis des Unbedingten und der Vollſtändigkeit iſt der Urſprung und Grund der zweiten Art der didaktiſchen Gattung." Dies iſt „die eigentlich philoſophiſche Poeſie". Ihr Höhepunkt iſt erreicht in der „philoſophiſchen Tragödie".

Später will Friedrich ſie die „intereſſante" nennen. Sie iſt der vollkommene Gegenſatz zur äſthetiſchen, zur „objektiven" Tragödie. Dieſe iſt die Vollendung der ſchönen Poeſie, ſie beſteht aus lauter lyriſchen Elementen und ihr endliches Reſultat iſt die höchſte Harmonie, jene beſteht aus lauter charakteriſtiſchen Elementen, und ihr endliches Reſultat iſt die höchſte Disharmonie. Sie iſt „eins der wichtigſten Dokumente für die Charakteriſtik der modernen Poeſie". Die völlig unbekannte Theorie dieſer philoſophiſchen Tragödie iſt noch nicht entwickelt.

Ihr Meiſter iſt Shakeſpeare. Dieſe Tragödie iſt auf eine ganz neue Art von Wahrheit und von Tragik gebaut; es iſt die Wahrheit und die Tragik des lebendigen, individuell-hiſtoriſchen Lebens. Sie iſt der äußerſte Gegenſatz zu der reinen Schönheit und Tragik der Griechen. Dieſe würde „der Wahrheit der charakteriſtiſchen und philoſophiſchen Kunſt Abbruch tun". In der Tragödie des individuellen Lebens iſt nicht die ganze Maſſe tragiſch, ſondern nur die Kataſtrophen.

Ebensowenig ist die ganze Masse schön, weil nie die Schönheit oder der tragische Gedanke die Anordnung des Ganzen bestimmt. All dies ist nur Mittel. Der Zweck ist das Leben, die Wahrheit der individuell erfaßten Welt, die Wahrheit der Natur, „das charakteristische oder philosophische Interesse". Die Natur erzeugt Schönes und Häßliches durcheinander mit gleich üppigem Reichtum. Selten sind die einzelnen Schönheiten von häßlichen Zusätzen rein. Nie ist die reine Wahrheit darin enthalten, sondern immer nur, wie bei Shakespeare, eine einseitige Ansicht derselben, aber diese im reichhaltigsten und umfassendsten Maß. Denn das „Individuelle kann nur individuell aufgefaßt werden", nicht in allgemeingültigen, stilisierten, „objektiven" Formen. Charakteristische Kunst und individuell-charakteristischer Stil sind darum unzertrennliche Gefährten.

Diesen Stil nennt Friedrich Manier und versteht darunter in der Kunst „eine individuelle Richtung des Geistes und eine individuelle Stimmung der Sinnlichkeit, welche sich in Darstellungen, die idealisch sein sollen" — also im freigeschaffenen Kunstwerk —, „äußern".

In diesen Andeutungen einer Theorie des charakteristischen Stils ist eine große ästhetische Wahrheit. Er weiß, daß die Wahrheit der Natur immer einseitig, individuell und wie jede Individualität unerschöpflich ist. Eine „nackte Nachahmung des einzelnen" ist darum in der Kunst überhaupt unmöglich. Ein apriori muß immer da sein, ein Prinzip der Auffassung, das die Charakteristik des an sich unerschöpflichen einzelnen zum Kunstwerk erhebt. Zum mindesten besteht dies Prinzip in der „idealischen Stellung", d. h. in der Art, wie ausgewählt, geordnet, ein Zusammenhang hergestellt wird. Jede Kunst stellt, in Friedrichs Sprache, „idealisch" dar, d. h. sie wählt, ordnet, verbindet. Verschieden sind nur die Elemente, die ausgewählt und verbunden werden, „das Ziel und das Prinzip der Anordnung". Wer den Sinn und Zusammenhang eines individuellen Ganzen nachzubilden versucht, verharrt entweder in dem Umkreis dieses Individuellen selber oder er löst daraus nur die Elemente, die das „Allgemeine und Reine" der Seele ohne Mischung und Zusatz in uns zu erregen und darum selber zu enthalten scheinen. Jenen

pflegt man den objektiven, dieſen den ſubjektiven Künſtler zu nennen. Friedrich als ein idealiſtiſcher Denker gebraucht mit tiefem Sinn dieſe Begriffe gerade umgekehrt: „Objektivität" gibt nur die reine Stilkunſt, ſie ſucht aus den Dingen und Menſchen nur die Klänge zu erwecken, in denen das Ewige der Seele zu ſchwingen ſcheint. Sie ſind nicht unbeſtimmte und leere Allgemeinheiten, ſondern ihnen gerade eignet „Vollſtändigkeit und Beſtimmtheit", ſie ſind „dauernde Geſtalten" jedes Individuellen, beharrende Individualitäten, die wie ein ruhender Meeresgrund das Spiel individueller, lokaler, äußerer Geſchehniſſe über ſich hinſtreichen laſſen.

Die individuelle, charakteriſtiſche Kunſt kann auch im Höchſtmaß ihres Vermögens nur das „Intereſſante" geben, d. h. nur das, was in der iſolierten Unerſchöpflichkeit eines einzelnen ein höchſt gebildeter Intellekt als „individuelles Ganzes" herauszuheben vermag, eine „einſeitige Anſicht" der Wahrheit, die auch in der höchſten Fülle einer Stofflichkeit immer nur die Wahrheit dieſes beſonderen Stoffes enthalten kann. Alſo auch die am höchſten vollendete Darſtellung des Individuellen kann nie „nackte Nachahmung" ſein, jeder Naturalismus hat ſeinen Stil, ſein apriori, ſeine „idealiſche Stellung", d. h. Prinzipien der Auswahl und Anordnung, durch die er das unerſchöpfliche Individuelle als „Intereſſantes", als Wahrheit zuſammenfaßt.

Dieſe Einſicht in das Weſen des Stils bewahrt Friedrich von vornherein vor der herrſchenden Auffaſſung Shakeſpeares und vor jeder Meinung, die in dieſen naturaliſtiſchen Dichtungen die Natur ſelber, ihr unmittelbares Schaffen und ihre Selbſtdarſtellung zu finden glaubt.

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Goethes Ziel iſt das Objektive. Er ſteht zwiſchen dem Schönen und Intereſſanten. Die Objektivität ſeiner Kunſt ſcheint nicht allein angeborene Gabe, ſondern auch Frucht der Bildung; die Schönheit ſeiner Werke hingegen eine unwillkürliche Zugabe ſeiner urſprünglichen Natur: leichte Fröhlichkeit, ruhige Heiterkeit, reine Beſtimmtheit, hinreißende Kraft, jedoch mit weiſer Schonung. „Oft, wenn er ganz frei

von Manier, ist seine Darstellung wie die ruhige, heitere Ansicht eines höheren Geistes, der keine Schwäche teilt, und durch kein Leiden gestört wird, sondern die reine Kraft allein ergreift und für die Ewigkeit hinstellt."

Die ästhetische Bildung erreicht so einen Punkt, wo sie, sich selbst überlassen, nicht mehr sinken kann, sondern nur durch äußere Gewalt in ihren Fortschritten aufgehalten werden kann. Zweck und Gesetz der Menschheit wird dann im Gang der Bildung herrschen. Das Menschliche wird das Übergewicht haben.

„Das Menschliche" ist hier in einem neuen Sinn genommen, nicht mehr die Humanität Herders, der schwelgerische, schwärmerische Seelen- und Menschheitskult der empfindsamen Zeit, nicht die Schillers und Fichtes, die harte, unerbittlich fordernde, die auf die sittliche Allgemeinidee des Menschen gegründet ist, nicht mehr atomistisch, von außen der Zwang allgemeiner abstrakter Forderungen, sondern nun von innen, aus der als wertvoll begriffenen Individualität, aber doch mit demselben Zwang, derselben schroffen Aufopferung. Dies Menschliche, wie es Friedrich preist, und in Goethes Leben wirken sieht, ist nicht mehr ein Ethisches, sondern ein Sittliches im weitesten Sinn, im Sinn griechischer Humanität und Totalität, aber nun nicht instinktartig, sondern bewußt, hell, durchsichtig.

Es gibt einen Kern in der Seele, eine Tiefe, wohin kein Leid mehr dringt, wo eine heitere, in sich ausgeglichene Geistigkeit herrscht, eine immer regsame Selbsttätigkeit und die Kraft, die mit ihr verwandt ist nach Schlegels Wort, die Phantasie — die reine Kraft der Freude, nicht im Sinn des bequemen Glückslebens, sondern im Sinn einer letzten Lebensweisheit, hart und biegsam, ernst und fröhlich zugleich, voll von jener kristallenen, kalt scheinenden Heiterkeit und Helligkeit, die keine Schwäche teilt, durch keinen Schmerz zerstört wird, eine untragische Stimmung, durch die allein das Leben beherrscht wird, durch die es gestaltet wird wie ein Kunstwerk, in Ruhe und sicherer Schönheit.

Dies ist ein Lebensideal, wie es unter den Führern der Romantik vielerorten auftaucht. Friedrich Schlegel hat es zuerst in Worten festzu-

halten gesucht, er hat es in Goethe wiedergefunden, auch Spuren davon in Lessing und anderen zu sehen geglaubt: es ist das Bild eines neuen Menschen, de heraufkommen soll aus der vielseitigen Wirrnis der neuen Bildung, ihres ganzen Reichtums kundig, aber Herr des Lebens und der Kunst, Herr über sich selber. Dies sind schon die letzten, äußersten, kaum mehr faßbaren Stimmungen auf den Höhen einer neuen Bildung. Zu diesen Höhen sollen die Menschen hinauf, diesen Sieg der Freiheit und Selbsttätigkeit sollen sie sich schaffen durch ernste Arbeit an sich selber, durch die Stärke der moralischen Heilkraft, die uns gegeben ist. Diese Freiheit der Höhe, dies feinste, schwingende Leben der Geistigkeit ist nur erreichbar, wenn die Menschen ihren eigenen Grund in die Gewalt nehmen, wenn sie das Objektive in sich zum Sieg bringen.

Und so kommen als der starke Lebensgrund, über dem solche Stimmungen der Höhe allein sich bilden können, die großen Forderungen der Objektivität, in Kunst und Leben, in Wissenschaft und Bildung.

Objektivität, dies immer wieder mißverstandene Wort, ist hier zum erstenmal im idealistischen Sinn gebraucht, um damit die hohe Leistung des Geistes zu bezeichnen, durch die er seine eigenen Inhalte als eine freie Gesetzmäßigkeit aus sich herausstellt. Nicht ein Allgemeines in den Dingen soll hier im künstlerischen Erlebnis erfaßt und gestaltet werden, sondern ein Allgemeines in der Seele, die diese Dinge aufnimmt, ein Unbedingtes an Wert und Wahrheit, das gleichsam eine unwiderrufliche Antwort der Seele auf den Ruf der Dinge ist. Hier ist nun die Objektivität nicht mehr bloß das reine Gesetz der Form der Organisation, sondern inhaltlich bestimmt, eine neue Objektivität, wie sie sich nur aus der Fülle des modernen Lebens entfalten kann. Und hier strömen nun die unmittelbaren, neuen Lebensgefühle ein, für die Friedrich Schlegel zuerst in jener Freundschaftszeit mit Caroline Formeln geschaffen. Sie sind immer nur im Individuellen, aber sie sind der Sinn, die Wahrheit, die Sicherheit, sie sind die Objektivität dieses Individuellen. Wenn im gewöhnlichen Dasein alle unsere Lebensinhalte einer unerreichlichen Reinheit, einer ganz sicheren und doch nie erlangten Gleichgewichtslage zustreben, so ist im Leben der genialen Völker und im Leben der Kunst

dieſer Grad der Reinheit wirklich erreicht, und dieſe unſichere Schwankung iſt in der Sicherheit rhythmiſcher Geſetze ausgeglichen und erlöſt.

Wo eine ſolche Sicherheit, eine ſolche freie Geſetzmäßigkeit erreicht iſt, da iſt die Seele zu ihrer Wirklichkeit, zum Daſein gekommen, da hat der Menſch ſein eigenes ewiges Selbſt ergriffen, da hat er einen Grund in ſich ſelber geſchaffen, den kein flüchtiges Wellenſpiel mehr gefährdet, da iſt er ein „ſittlicher Menſch" geworden. In der herrlichen Jugendzeit der Welt iſt unter den Griechen ein ſolches Leben und ſolche Kunſt erreicht und gelebt worden. Die Natur ſelber hat in einem nie wiederkehrenden Maß dies kleine Volk begünſtigt, und ſie ſelber war es, die ſeine Bildung zur Vollendung emporführte.

Die moderne Welt iſt geſpalten in ſich ſelber. Die Seele iſt zerſtückelt, beherrſcht von der Willkür ihrer reflektierenden Kräfte, ſie iſt fragmentariſch. So nur hat ſie den ungeheuren Reichtum an neuem Leben erkaufen können, den die moderne Welt ihr darbietet. Jetzt iſt der Augenblick gekommen, wo die Seele zurück muß zu ihren eigenen Gründen. Die Geſundheit des großen Lebens iſt aufs äußerſte bedroht. Einheit, Zuſammenhang, organiſche Bildung muß errungen werden. Der große Stil muß in unſer Leben von neuem kommen.

„Nachahmung" iſt ein ſchimpfliches Wort. Friedrich weiß kein anderes für die Handlung desjenigen — ſei er Künſtler oder Kenner —, der ſich die Geſetzmäßigkeit jenes Urbildes zueignet, ohne ſich durch die Eigentümlichkeit, welche die äußere Geſtalt, die Hülle des allgemeingültigen Geiſtes, immer noch mit ſich führen mag, beſchränken zu laſſen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Nachahmung ohne die höchſte Selbſtändigkeit durchaus unmöglich iſt. „Ich rede von jener Mitteilung des Schönen, durch welche der Kenner den Künſtler, der Künſtler die Gottheit berührt, wie der Magnet das Eiſen nicht bloß anzieht, ſondern durch ſeine Berührung ihm auch die magnetiſche Kraft mitteilt."

Hier iſt alſo die Stelle, wo alles, was Friedrich ſich in ſtrenger, wiſſenſchaftlicher Erkenntnisarbeit errungen, fruchtbar werden ſoll für ſeine Zeit. Noch einmal überſchaut man die Kräfte und Motive ſeiner Arbeit. Was er in ſeligen Stunden des unmittelbaren Lebens und Ge-

nießens — in der Freundſchaft mit Caroline — als Wunder der Kunſt, als Glück der Harmonie und der Vollendung empfunden hat, das hat ſich nun als ein Zuſammenhang wiſſenſchaftlicher Begriffe geſeſtet. Aus dem Strom des geſchichtlichen Werdens hebt ſich ein Bleibendes, Beharrliches heraus, es iſt tief angelegt im Weſen der Menſchennatur als ein Ziel, dem alles zuſtrebt, als ein Geſetz, dem alles Einzelne und Individuelle entgegenverlangt wie ſeinem eigenen Sinn und ſeiner beſonderen Wahrheit, als ein Zuſammenhang rhythmiſcher Bewegungen, in dem alles Momentane, Verſprengte, Zerſtückelte zu einem dauernden und beglückenden Organismus von Leben vereinigt wird.

Es gibt eine reine Geſetzmäßigkeit, ein Allgemeines und Reines der Seele, die reine Wiſſenſchaft erforſcht es. Es gibt Werke und Menſchen, in denen ſich dies höchſte Wertbewußtſein unter der Gunſt ſeltener Naturbedingungen rein und frei ausprägt, in denen es in einer geſchichtlichen Eigentümlichkeit ſich ſelber einen vollen Ausdruck ſchafft. Dies ſind die urbildlichen Werke und Menſchen und ihnen eignet die magiſche Mitteilungskraft, die bei Plato das Schöne hat. So verbindet ſich der kritiſche Idealismus dem hohen Glauben der platoniſchen Ideenlehre.

Schon reichen dieſe preiſenden Worte in eine reine Metaphyſik des Schönen und der Ideen hinauf. Die Werte des Geiſtes und der Seele, die in den hohen Augenblicken der Geſchichte von Menſchen geſchaffen und ſichtbarlich verwirklicht werden im Leben und in den freien Werken der Kunſt, die treten aus dem Kreiſe der ſubjektiven Wandlungen heraus. Einer anderen Ordnung teilhaftig, führen ſie ihr Eigenleben und wirken wie göttliche Kräfte unter den Menſchen. Sie ſind das meta-phyſiſche Prinzip der Menſchheit, ſie wirkten in jenem Volke, in der ſeligen Unbewußtheit der Naturfülle, in der unendlichen Sicherheit der aller Willkür des Bewußtſeins entzogenen allgemeinen Kräfte. Dieſe Kräfte haben die Objektivität erſchaffen, die Friedrich immer von neuem preiſt. Das Bewußtſein hat unſere neue Welt zerſpalten und fragmentariſch gemacht. Wir ſollen mit hellen Kräften des Bewußtſeins das Werk der Objektivität vollbringen, das im Leben der Griechen die dunklen Kräfte der unbewußten Naturmacht ſchufen. So iſt im letzten Grund

gerade dieſe Objektivität, die allen ſpäteren Lehren Friedrichs und der Romantiker ſo zu widerſprechen ſcheint, die erſte Geſtalt der romantiſchen Sehnſucht ſelber.

Objektivität, das iſt alles, was in unſerem Daſein auf die letzten Sicherheiten unſeres Bewußtſeins gegründet iſt, alles, was im unterſten Grund des Subjektiven, des perſönlichſten Menſchentums verwurzelt iſt, alles, was der ſchmerzenden Willkür des Bewußtſeins, den unſeligen Trübungen der Reflexion entzogen iſt. Die ewige Sehnſucht nach dem Klaſſiſchen, nach dem Objektiven iſt die Sehnſucht unſerer Seele nach ihrer eigenen Tiefe und ihrem letzten Grund, nach dem Hort und Heil, das in ihr ſelber iſt. Sie iſt die Sehnſucht der Romantiker.

Die wundervolle Sicherheit des unbewußten Lebens, die wir verloren haben um den Preis der Erkenntnis und der Bildung, die Friedrichs ſehnſüchtige Wiſſenſchaft in das Leben der Griechen ſich träumte, die dann andere in goldene Zeitalter lange vor aller Welt geträumt haben, dies ſelig unwiſſende Glück des Kindſeins, des Rein- und Gut- und Starkſeins voller Unſchuld und Kraft der Seele — dies alles will die Romantik ſich ſelber wieder ſchaffen.

Durch Sittlichkeit, durch Schönheit, durch Erkenntnis, will das Bewußtſein in ſeine eigenen Gründe zurück. Dieſer überſchwengliche Traum war das Leben der Romantiker, nur war er in den Beſten kein nächtiges Schwärmen und keine müde Trunkenheit; ſondern wie andere in die Berge ſteigen und durch mühſam und lang gebaute Schächte das Gold der Erde zu erringen trachten, ſo gingen dieſe Menſchen ruhigen Bluts und mit dem nachtwandleriſchen Mut des einfachen guten Willens auf die Fahrt nach der Heimat ihrer Seele. Die Geſchichte dieſer Fahrt iſt die Geſchichte der Romantik.

Während die Drucklegung von Friedrichs Abhandlung: „Über das Studium der griechiſchen Poeſie“ ſeit Anfang Dezember verzögert wird, erhält er im Januar 1796 den Anfang von Schillers Abhandlung: „Über naive und ſentimentale Dichtung“. Schillers Theorie des Sentimentalen beſchäftigt ihn einige Tage ſo, daß er nichts anderes tut, als ſie leſen und Anmerkungen ſchreiben. „Schiller hat mir wirklich Aufſchlüſſe gegeben.“ Bald merkt er, daß „die Sentimentale ihn doch vielleicht nur durch Berührung entzündet“. „In wiſſenſchaftlicher Hinſicht ſind das alles nur Vorarbeiten.“ Schließlich wendet er ſich ganz. Im Beſchluß der Abhandlung (Horen 1796) findet er Schiller tief geſunken. Das Urteil über Goethe gefällt ihm ganz und gar nicht, mit ſeinem eigenen Hauptgeſichtspunkt iſt er zufrieden.

Zum erſtenmal ſtehen die beiden großen idealiſtiſchen Denker nebeneinander, beide wollen ſie den innerſten Gang der Kultur- und Geiſtesentwicklung deuten, rück- und vorſchauend dem neuen Leben Bahn und neue Ziele in die unendliche Ferne weiſen. Beide vollbringen dieſe Arbeit aus den tiefſten Impulſen des neuen idealiſtiſchen Denkens; aus dem Innerſten dieſer Philoſophie heraus klären ſie die neue Zeit über ſich ſelber auf. In dieſen beiden Abhandlungen öffnet der Idealismus die Tore eines neuen künſtleriſchen Weltalters. Aufklärung und Geniezeit werden hier und dort zurückgeworfen.

Ganz neue Zuſammenhänge werden erblickt. Es wird ein Grundgeſichtspunkt des neueren geiſtesgeſchichtlichen Denkens in glänzenden, hiſtoriſch kritiſchen Scheidungen aufgefunden. In ſchwerem, drängendem Ernſt ſchreiben ſie beide.

Friedrich noch ſuchend, leidenſchaftlich bewegt, ohne rechte Beweiskraft in der Dispoſition; die Gedanken kommen einzeln, haſtig vor- und zurückdrängend, dann plötzlich ſtauen ſie ſich in jähem Aufſchwung, wieder fallen ſie dann in langen, unregelmäßigen Stößen; die Richtung iſt im einzelnen nicht immer ſichtbar, im fortdrängenden Strom kommen

plötzlich Stillstände, wo alle Gedanken in eine ruhig kreisende Bewegung nach der Tiefe ablenken, selig heiterem Wellenspiel, ungewohnten Bewegungskreisen hingegeben. Ein Reichtum verschiedenster Gedankenelemente, bald systematisch, bald aphoristisch, dann wieder weite historische Entfaltung, verweilende Charakteristik, Unerbittlichkeit schroffer kritischer Genialität — ein universaler Umblick.

Nur durch den Idealismus kann die moderne künstlerische Welt in Eigenwert und Eigenart erkannt und gerechtfertigt werden. Dies mächtige Bewußtsein ist die treibende Kraft der Schillerschen Abhandlung; es ist eine neue Auffassung des Lebens und der Natur, eine neue Kunst in der modernen Welt wirksam. Eine unabsehbare Erweiterung scheint sich durchzusetzen, ein unermeßlicher Blick auf neue Welten des Geistes ist aufgetan. Es ist nicht die Verstandeswelt, die hier von der Kunst ergriffen wird, die hätte keine Stelle, es ist die Ideenwelt, eine unendliche der Materie nach.

Das stolze Bewußtsein, neue Tore aufzutun, erfüllt die Leidenschaftlichkeit der Abhandlung mit einer viel einfacheren Gewalt, als sie Friedrichs reicher und bunter gestimmte Anschauung der modernen Welt mitzuteilen vermag. Mit gewaltigem Griff wird die Mächtigkeit dieses neuen Lebens als eine geschichtliche Tatsache hingestellt. Diese neue, so entfaltete Welt des inneren Seins und der darstellenden Kunst gilt es nun aus ihren Bedingungen zu erklären, in ihrem Selbstwert zu begründen. Dies kann nur geschehen auf Grund der Weltanschauung des Idealismus.

Schiller versucht diese Ableitung und Begründung nicht durch historisches und nicht durch ästhetisches Vergleichen, obwohl er davon ausgeht, sondern durch apriorische Entwicklung aus den einfachen Elementen, aus denen er sich seine Welt in so unvergleichlich strenger und herber Mächtigkeit erbaut hat.

Ästhetisches Wesen wurzelt im sittlichen Wesen. Jede Eigenart der künstlerischen Weltauffassung wurzelt in einer besonderen Stellung des sittlichen Menschen zur Welt. Die fundamentalen Tatsachen des ästhetischen Lebens werden darum aus denen des sittlichen erklärt und gerecht-

fertigt. Die Betrachtung des moraliſchen Empfindungszuſtandes gibt allein Mittel und Maßſtäbe, um die Eigenart des äſthetiſchen zu verſtehen und zu beurteilen. Fragen des Stils ſind alſo im letzten Grund Fragen der ſittlichen Kultur. In dieſem Sinn werden die Grundbegriffe von Schillers Kulturphiloſophie nun auch die Leitgedanken ſeiner Philoſophie der Dichtungsarten. Mit der energiſchen Reduktion eines äſthetiſchen Empfindungszuſtandes auf einen moraliſchen ſetzt darum gleich die Abhandlung ein. Wie iſt die Welt im dichteriſchen Geiſt, wie iſt die Natur im künſtleriſchen Gefühl? Dies ſind die Ausgangspunkte, ſcheinbar alſo hiſtoriſch-pſychologiſche Fragen. Aber die Gedankenentwicklung beginnt doch erſt dann, wenn ſie umgeſetzt ſind in die anderen: welche moraliſchen Empfindungszuſtände liegen dieſem Verhalten zugrunde? Was iſt ſein Wert oder Unwert im Zuſammenhang der Menſchenbeſtimmung? So wird durch dieſe Wendung der Frageſtellung ſofort immer aus dem induktiven ein deduktives, wertbeurteilendes Verfahren.

Wir empfinden die Natur in manchem Augenblick mit einer beſonderen Gewalt und Liebe, „bloß, weil ſie Natur iſt". Vor Pflanzen und Tieren, vor dem Leben der Kinder und der freien Menſchen oder der fernen Zeiten, vor Land und Leuten und ihrem natürlichen Daſein überkommt uns gewöhnlich dies Gefühl. Es ſind nicht die einzelnen Gegenſtände ſelbſt, wir lieben in ihnen vielmehr das ſtille, ſchaffende Weſen, das ruhige Wirken aus ſich ſelbſt, das Daſein nach eigenen Geſetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit ſich ſelbſt. Natur iſt in dieſem Verhalten alſo nichts anderes als „das freiwillige Daſein, das Beſtehen der Dinge durch ſich ſelbſt".

Zum erſtenmal iſt hier der unendlich wichtige Bezirk des hiſtoriſch individuellen Empfindens nach einer ſeiner weſentlichſten Seiten ſcharf ins Auge gefaßt. Es ſind die Phänomene herausgehoben, die auf Grund der organiſchen Wertungen ein beſonderes Verhalten unſerer Seele erwecken. Mit Kant macht Schiller darauf aufmerkſam, daß da eben ſchon die Tatſache der realen Exiſtenz, das bloße Daſein als ſolches, als Wirklichkeit, von uns als etwas Wertvolles aufgefaßt wird: die

Entdeckung, daß der betreffende Gegenstand nur eine vollkommene und darum täuschende Nachahmung sei, würde dies Gefühl völlig zerstören. Sehr wesentliche Erscheinungen des modernen Geistes- und Seelenlebens wurzeln in diesem von Schiller bezeichneten Verhalten unserer Seele; die ganze charakteristische Poesie ist dadurch nach einer wesentlichen Seite bedingt. Vergebens hat sich Friedrich bemüht, die neue Bewertung des Individuell-Charakteristischen aus den Bedingungen des modernen, intellektuellen Lebens, aus dem Bedürfnis des isolierten Verstandes, aus dem Reichtum der neuen Welt zu erklären.

Schiller hat die Mittelbarkeit des zugrunde liegenden seelischen Verhaltens scharf ins Auge gefaßt, und er hat gesehen, daß dies kein bloß ästhetisches Verhalten mehr ist, aber das individuell Psychologische dieses Phänomens läßt er trotzdem ganz beiseite, und er reduziert es sofort auf die moralischen Vorbedingungen, die dies Verhalten als ein Teilinhalt des modernen Kulturbewußtseins hat: er faßt es als ein moralisches auf, das vermittelt sei durch eine Idee, obwohl er selbst diese Idee zunächst nicht begrifflich, sondern nur eben als die Idee des stillen, schaffenden Lebens bestimmen kann. Eine „Idee" wird diese unmittelbare Anschauung nur, indem sie an das philosophisch erleuchtete Bewußtsein unseres sittlichen Ideals gehalten wird, während nach Schillers eigenem Urteil zu ihrer Wirksamkeit schon die „allen Menschen gemeinsame Anlage zum Sittlichen" hinreichend ist. Die individuelle Eigenart dieses Verhaltens kümmert ihn also nicht, sondern nur der Wert, den es durch den allgemeinen moralischen Empfindungszustand erhält, an den es zwar als an seine allgemeinste Voraussetzung geknüpft ist, der aber als ein Mittelbares in diesem besonderen Verhalten zunächst gar nicht mitzuschwingen braucht. Also nicht von den historisch festzustellenden Tatsachen geht Schillers Gedankenkreis aus, sondern gleich von der letzten Deutung, die ihnen nur durch ihren allgemeinsten Zusammenhang mit den rationalen Grundwerten unseres modernen Bewußtseins zuteil werden können.

So kommt die ungeheure Kraft des reinen moralischen Idealismus in all sein Denken, zugleich aber werden in die Begriffe, die er bildet,

um das ästhetische Leben beurteilen zu können, von vornherein die Grundwerte des ethischen Rationalismus mit aufgenommen. So erhält er seine erste fundamentale Begriffsbestimmung, die des naiven und des sentimentalen.

Unser Wohlgefallen an jenen Inhalten des natürlichen Daseins ist durch eine Idee vermittelt. Es ist die Idee unserer sittlichen Bestimmung. „Sie sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollen." Ohne uns zu beschämen, sind sie unsere Muster. Sie sind notwendig, wir sind frei; unser Wille aber soll das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgen, unsere Freiheit soll notwendig sein; sie sind zugleich also Darstellung unserer verlorenen Kindheit und unserer Vollendung im Ideal. Sie erregen unseren Stolz, das Bewußtsein unserer unendlichen Überlegenheit und doch auch unsere Wehmut und Ehrfurcht, und eine solche Mischung des Gefühls verursacht jedes „Naive" in uns.

Dies in unserer moralischen Anlage begründete Interesse an Natur und natürlichem Dasein, an Naivem im weitesten Sinn ist ein sentimentales Interesse. Die Griechen haben es nicht gehabt. „Sie empfanden natürlich, wir empfinden das Natürliche."

Der Grieche hatte die Natur in der Menschheit nicht verloren, er lebte einig mit sich, auf Empfindung, naivem Gefühl, fröhlicher Einbildungskraft ruhte sein Kultur- und Gesellschaftsleben. In seinem Leben war die Natur Erfahrung und handelndes Subjekt. Wir haben die Natur verloren, die Einheit ist zerrissen um unserer höheren Bestimmung willen. In unserer Dichterwelt geht darum die im Leben verlorene Natur als Idee und als Gegenstand auf. Das vom moralischen Bewußtsein geleitete, aus Stolz und Ehrfurcht gemischte Gefühl, das wir an dem Naiven, an der Natur haben, ist also nicht das, was die Alten hatten, „es ist vielmehr einerlei mit demjenigen, welches wir für die Alten haben", und so werden die Dichter überall entweder Natur sein, oder sie werden die verlorene suchen. Daraus entspringen zwei ganz verschiedene Dichtungsweisen, durch welche das ganze Gebiet der Poesie erschöpft und ausgemessen wird.

Diese grundlegende Ableitung bestimmt den Geist der ganzen Ab-

handlung. Es ist ein Gegensatz zweier moralischer Empfindungszustände entwickelt, die ohne weiteres mit zwei genau entsprechenden künstlerischen Erfahrungsweisen identifiziert werden. Aus dieser Gleichsetzung kommt die Friedrich Schlegel so überlegene apologetische Gewalt in der Verkündigung des neuen Weltauffassens, zugleich aber auch die ganze Schwäche und konstruierende Gewaltsamkeit dieser Zweiteilung der dichterischen Welt.

Vernunft und Sinnlichkeit, das sind auch hier wieder die großen Gegensätze, das Naive wurzelt in der Sinnlichkeit, es ist bloß sinnliches Dasein, Naturdasein; das Sentimentale stammt aus der Vernunft, es ist Bewußtsein der höheren Menschenbestimmung, Sehnsucht nach einer neuen, höheren Harmonie.

Der ethische Gegensatz im Sein und So-Sein der Dinge wird auf diese Art unversehens mit dem ästhetischen Gegensatz entsprechender künstlerischer Auffassungsformen vermengt. Die besondere Bewertung, die dem naiven, dem Naturdasein als einem Gegenstand sentimentalen Interesses zuerkannt wird, wird fälschlich auf das seelische Verhalten übertragen, durch das überhaupt Naturdasein als solches und ohne Rücksicht auf unser moralisches Bewußtsein aufgefaßt oder dargestellt wird. Dadurch wird also eine Bewertung, die auf die bekannte seelische Struktur der im natürlichen Dasein verharrenden Wesen gegründet ist, auf andere übertragen, deren seelische Struktur durch die Tatsache naiver Darstellung noch nicht im mindesten erkannt und gekennzeichnet ist. Das Leben des Kindes kann unmittelbar beurteilt werden, nicht aber das Leben dessen, der Kindes- und Naturleben auf eine naive Art darstellt, denn hier schiebt sich eine ganz neue Zwischenschicht von Fragen und psychologischen Tatsachen ein, die unter einer eigenen Gesetzgebung stehen: die Tatsache der dichterischen Auffassung und Gestaltung, und hier gibt es zweifellos Auffassungsformen, durch die natürliches Dasein mit naiver Selbstverständlichkeit ohne jede moralische Beziehung aufgefaßt und dargestellt wird, während die Grundverfassung des auffassenden Geistes von der Struktur naiven Seelenlebens völlig verschieden ist.

Die Zweiteilung, wie sie Schiller tatsächlich durchzuführen sucht, beruht also auf einer Gewaltsamkeit der aprioriſchen Ableitung, sie ist im tiefſten Grund ethiſch. Naiv und ſentimental ſind alſo zwei auf ethiſchen Prinzipien begründete Begriffe, in die von vornherein der Hinterhalt einer ethiſch-rationaliſtiſchen Bewertung verſteckt iſt, unter ſie ſoll nun aber das äſthetiſche Gebiet aufgeteilt werden. Völlig verſchiedene, aber in ihrer beſonderen pſychologiſchen Struktur gar nicht auseinandergehaltene und erkannte Auffaſſungsweiſen werden durch ſie — vermittelſt jenes unzuläſſigen, unmittelbaren Schluſſes von dichteriſcher Natur und Weltauffaſſung auf moraliſche Empfindungszuſtände — nebeneinandergeordnet. Daraus ergibt ſich nun eine Auffaſſung des Äſthetiſchen, die dem idealiſtiſchen Geiſt geradezu widerſpricht.

Der moraliſch orientierte Gegenſatz von Naiv und Sentimental wird zu dem äſthetiſch gerichteten von „Sach- und Ich-Dichter". Das Objekt beſitzt den Dichter „gänzlich", oder es iſt gänzlich im Subjekt. Daß auch die noch ſo „objektive" naturaliſtiſche Dichtung ihr Apriori beſitzt, iſt überſehen. Es wird nur auf das unmittelbare Mitſchwingen des moraliſchen Empfindungszuſtandes als auf den entſcheidenden Einteilungsgrund geſehen, und wenn auch vom naiven Dichter gelegentlich geſagt wird, daß ſein Herz wie Gold in der Tiefe geſucht werden muß, ſo wird dies doch nicht in ſeiner kunſtphiloſophiſchen Bedeutung anerkannt, mit einem Wort: der Begriff des Stils iſt nicht als gemeinſame Baſis der äſthetiſchen Betrachtung entwickelt. Die künſtleriſche Grundanſchauung dieſer Abhandlung hat alſo kein idealiſtiſches Gepräge.

„Der Dichter iſt entweder Natur, oder er wird ſie ſuchen", das iſt eine moraliſche, aber keine äſthetiſch fruchtbare Entgegenſetzung. Jenes macht nicht den naiven, dieſes nicht den ſentimentalen Dichter, ſondern zwiſchen dieſen Tatſachen des moraliſchen Empfindungszuſtandes ſteht der äſthetiſche Verwandlungs- und Auffaſſungsprozeß mit einem nie deduzierbaren Reichtum pſychiſcher Möglichkeiten.

Vor allem Schillers Begriff des Naiven iſt dadurch völlig unhaltbar. Die Künſtler der naiven Klaſſe ſind naive Menſchen; in der alten Welt leben ſie in einem auf Empfindung und naives Gefühl gegründeten

Kultur- und Geſellſchaftsleben, in dem „künſtlichen Weltalter" müſſen ſie „wild laufen und durch ein günſtiges Geſchick vor dem verſtümmelnden Einfluß desſelben geborgen werden. Aus der Sozietät ſelbſt können ſie nie und nimmer hervorgehen; aber außerhalb derſelben erſcheinen ſie noch zuweilen, doch mehr als Fremdlinge, die man anſtaunt, und als ungezogene Söhne der Natur, an denen man ſich ärgert."

Dieſem Zerrbild entſpricht die Auffaſſung naiver Dichtungen; auch ſie ruht auf einem für einen idealiſtiſchen Denker erſtaunlich gefaßten Gegenſatz von Natur und Kultur. Naive Dichtung iſt aus Objekt gänzlich verloren. Die Empfindungen gehen aus dem Geſetz der Notwendigkeit, die Gedanken „aus der Wirklichkeit" hervor. Die ſinnliche Einheit, die mit dem Eintreten „in den Stand der Kultur" aufgehoben wird, wirkt hier noch ungeteilt und ungebrochen. „Die möglichſt vollſtändige Nachahmung des Wirklichen" muß hier den Dichter machen; während „die Erhebung des Wirklichen zum Ideal" ausdrücklich dem Sentimentaliſchen vorbehalten bleibt. Er wirkt „durch das, was ſinnlich darſtellbar und körperlich iſt", er kann zu ſeinem Gegenſtand — infolge jener Beſchränkung auf bloße Nachahmung — „nur ein einziges Verhältnis haben". Es gibt in dieſer Rückſicht für ihn keine Wahl der Behandlung. Wir können „nie verſchiedenartig gerührt werden", unſer Gefühl iſt „ganz aus einem Element". Und doch iſt nach Schiller der naive Dichter in jedem Moment ein ſelbſtändiges und vollendetes Ganze und ſtellt die Menſchheit „ihrem vollen Gehalte nach" in der Wirklichkeit dar.

Die philoſophiſche Haltloſigkeit einer ſolchen Scheidung, die nicht auf den Unterſchied von natürlicher und künſtlicher *Bildung*, ſondern auf die des natürlichen und kultivierten *Menſchen* gebaut iſt, wird vor den geſchichtlichen Tatſachen noch augenſcheinlicher.

Der naive Dichter „führt dasjenige als eine wirkliche Tatſache aus, was der andere nur zu erreichen ſtrebt". Er iſt Natur, und er ſtellt Natur dar. Er muß von naiver Menſchheit umgeben ſein. In dieſe Konſtruktion kommt durch die geſchichtliche Wirklichkeit ein vollkommener Riß. Nach Schillers Meinung iſt das griechiſche Leben ein

Naturleben, der griechiſche Dichter iſt von naiver Menſchheit umgeben, aber er gerade ſtellt doch nicht einfache Natur, treu nachgeahmte Wirklichkeit dar. Ebenfalls nach Schillers Meinung iſt der große naive Dichter neuerer Zeit ein Wildling, ein Fremdling, der nie aus der Sozietät hervorgehen kann, der nicht mehr von naiver Menſchheit umgeben iſt, aber gerade ein Dichter wie Goethe ſtellt ein inſtinktiv-mächtiges, individuelles Naturdaſein, in ſich ruhende Wirklichkeit dar und iſt von dem mächtigen Leben ſeiner Epoche getragen.

Schiller hat die Härten ſeiner Konſtruktion ſelber gefühlt. Er fügt eine Unterſcheidung von wirklicher und wahrer Natur ein, die den „natürlichen Menſchen" nun doch in den Zuſtand der „natürlichen Bildung" erhebt. Die Natur, nicht als dynamiſche Größe, als Notdurft, ſondern als moraliſche Größe, als innere Notwendigkeit wirkt im großen naiven Dichter als wahre, menſchliche Natur. Ein „Anteil des ſelbſtändigen Vermögens" iſt dadurch bei jeder Äußerung ſichergeſtellt. Dieſe „wahre menſchliche Natur kann nie anders als edel ſein". Dieſe „eigene ſchöne Natur" muß in der Nachahmung ſchlechter Natur den gemeinen Stoff „übertragen", und doch geht kein naiver Dichter „über die Natur hinaus in das Idealiſche", er läßt die „Natur in ſich unumſchränkt walten", ſein Werk iſt „mit der äußeren Empfindung geendigt".

Daß eine ſo gewaltſame Konſtruktion von dem Reichtum und dem Entwicklungsgang aller Poeſie, vor allem aber der griechiſchen, völlig verſagen mußte, iſt erſichtlich. Es iſt vom äſthetiſchen Standpunkt erſtaunlich, daß Schiller nach Winckelmann und nach der idealiſtiſchen Philoſophie einen ſo ungriechiſchen und zugleich dogmatiſchen Begriff wie den des Naiven doch hauptſächlich zur Bezeichnung des alten Künſtlertums konſtruieren konnte. Ein wirkliches Kriterium der Zugehörigkeit zur naiven Klaſſe hat er darin, daß er den Begriff des Sentimentalen unvergleichlich ſchärfer und tiefer beſtimmt hat; alles was hier keine Stelle hat, wird dann ins Gebiet des Naiven verwieſen. Sakontala, Minneſänger, Ritterromane, Shakeſpeare, Fielding, Lope de Vega, Molière, Regnard, Goldoni, Holberg, der alte Schlegel, „einer

der geiſtreichſten Dichter unſeres Vaterlandes", Gellert, Rabener, Leſſing, Bodmer, alles häuft er hier zuſammen, um ſchließlich ſelber einzuſehen, daß der Kern ſeiner Begriffsbildung doch erſt heraustritt, wenn man vom naiven und ſentimentalen Charakter „abſondert, was beide Poetiſches haben". — — —

# V. Ausbildung der romantiſchen Theorie

## Cykliſche Philoſophie

Der alte Grenzſtreit zwiſchen künſtleriſcher und wiſſenſchaftlicher Begriffsbildung, äſthetiſch und logiſch orientierter Philoſophie ſteht hier bei der Einſchätzung der Schlegelſchen Gedankenarbeit wieder in Frage.

Jede Philoſophie, wie jede geiſteswiſſenſchaftliche Arbeit, wie jedes Kunſtwerk iſt aus einem Zuſammenhange perſönlichen Lebens, ſeinem Reichtum oder ſeiner Armut erwachſen. Gedanken und Anſchauungen, die auf die Ganzheit des Daſeins ſich beziehen, Überzeugungen vom Gehalte des Lebens, individuell bedingte Wertungen liegen wie ein Nährboden auch unter jeder großen wiſſenſchaftlichen Tat, und jeder dieſer Lebensgedanken hat ein individuelles, nur künſtleriſch erfaßbares, und ein logiſches, ein wiſſenſchaftlich wertvolles Element. Wir können ihn ſomit zwiefach bewerten, er gehört zwei ganz verſchiedenen Zuſammenhängen an. Er kann Rohſtoff des Künſtlers und des Gelehrten ſein. Beide ſchaffen aus ihm das Material ihrer Gebilde, durch denſelben geiſtigen Prozeß einer Abſtraktion. Die Notwendigkeit der Natur wird umgeſchaffen in eine Tat des Geiſtes, wird aus dem Individuellen der Wahrnehmung emporgehoben in eine Allgemeingültigkeit. Dort iſt das Mittel der anſchaulich erfaßte Typus, hier der logiſch erfaßte Begriff.

Es macht das Weſen der Wiſſenſchaft aus, daß hier die lebendigen Gedanken nur nach ihrem logiſchen Element gewertet werden. Das logiſche Gebiet iſt ja das einzige, in dem die uns üblichen Werte ſich ſelber garantieren, ſich ohne weiteres als aprioriſche, als allgemeingültige Elemente des Geiſtes ausweiſen. Ein Zuſammenhang logiſcher

Begriffe ist demnach die gemeinsame Grundlage, der einzig gültige Zusammenhalt, die Einheit aller wissenschaftlichen Leistung. Er gibt gleichsam das Scheidewasser, in dem sich die Lebensgedanken zu wissenschaftlichen Gedanken reinigen. Was durch ihn hindurchpassiert, ist das wissenschaftlich allein brauchbare Element eines Gedankens. Wer darum die Fähigkeit nicht hat, ein solches System der Begriffe sich zu bilden, das sich zwischen seine Lebensgefühle und die daraus sich lösenden Gedanken gleichsam als Isolierschicht legt, steht außerhalb der Gemeinschaft wissenschaftlichen Lebens. Wissenschaftliche Arbeit setzt demnach eine Distanz zum Leben und damit überhaupt zu den Lebenselementen der Gedanken voraus.

In großen, produktiven Zeiten kommen immer gewisse Lebenselemente der Gedanken so ungestüm herauf, daß davor die Netze des Begriffs versagen. Die Gedanken treten als Gesetze dem einzelnen gegenüber. Der Drang zu metaphysischen Gebilden, jene dem künstlerischen Schaffen tief verwandte Kraft, mit der der Geist seine eigenen Erlebnisse sich als eine fremde, von außen ihm kommende Macht gegenüberstellt, wird dann lebendig. In jeder solchen Epoche wird darum der Inhalt des tiefsten Erlebens, die eigentlich schaffende und auch das Begriffsleben hervortreibende Gewalt der Seele als metaphysisches Gebilde hervortreten. So erscheint auf der Höhe der Aufklärung ihrem kritischsten Denker das freie Vernunftvermögen, die Freiheit als Weltidee, als intelligible Welt. So erscheint auf der Höhe der Romantik die Schönheit wieder als jenseitige Macht, in unser Leben wie ein Göttliches hineinragend.

Diesem Ziel treibt auch Friedrich Schlegels Gedankenleben wieder zu, wie es einst von ihm ausgegangen war. Nur von hier aus kann Stärke und Schwäche seiner philosophischen Leistungen auch in dieser Übergangszeit verstanden werden.

Es gilt zunächst, die Lebensgefühle genauer festzustellen, aus denen sich der Zusammenhang ihm gestaltete, den er in diesen Jahren seine Philosophie nannte. Er hatte weder jetzt noch später die Fähigkeit, einen Zusammenhang von Begriffen zu gestalten, der lebendig bleibt, auch wenn ihm die treibenden Kräfte aus dem Blutkreislauf des persönlichen Daseins

nicht mehr zuſtrömen, auch wenn er aus der Atmoſphäre ſeines Erlebtwerdens herausgenommen wird. Er war ſomit in ſtreng wiſſenſchaftlichem Sinne gewiß kein Philoſoph. Wir beſitzen ſein Syſtem nicht, nur eine ungeheure Arbeit iſt bezeugt, viele Pläne, Anſätze, Streiflichter, und wir können darum nicht ſicher ſagen, ob dahinter ein ſolcher Zuſammenhang der Gedanken ſtand. Es iſt nicht wahrſcheinlich, und es wäre unhiſtoriſch, das zerſtreut Erhaltene in ein willkürliches Syſtem zu zwingen. Hier ſoll nur die Gedankenreihe herausgehoben werden, die den Lebensgrund ſeines Schaffens bildet. Es iſt eine Philoſophie des Lebens, geniale Ahnungen bilden die Punkte, um die kriſtalliniſch die verwandten Gedanken anſchießen.

Auch hier hat der Univerſalismus des erlebten Denkens, des künſtleriſch beherrſchten Forſchens, der Überſchwang des intellektuellen Lebens verhindert, daß die Gedanken ſich zu unabhängig von ihm beſtehenden Gebilden geſtalteten. Zeitlebens beſtand die Wahrheit ſeiner Gedanken nur in dem Zuſammenhang des Lebensblutes, das er mit ihnen teilte, und ihr Schickſal im Leben konnte er darum, in einem tieferen Sinne, erregt wie das Schickſal eigener Kinder verfolgen. Aber mit dem Wandel der Lebensgefühle iſt ein Wandel auch in der Methode dieſes künſtleriſchen Denkens gegeben.

Herder war auf dem Standpunkt des „bloßen Lebens" ſtehen geblieben, ſein hiſtoriſcher Sinn hatte ſein philoſophiſches Denken nicht erreicht, durchwirkt; er ordnete das hiſtoriſch Geſchaute in metaphyſiſche Zuſammenhänge von unbedingter Gültigkeit; er machte nicht die einzelnen Komplexe in ſich ſelbſtändig. Die Form ſeines Erkennens ging in einer weit geſchwungenen Linie nach vorwärts, und immer mehr wurde ſein hiſtoriſch individuelles Empfinden überflutet durch ſeinen metaphyſiſchen Glauben. In ſeinem Ideal der immer fortſchreitenden Humanität, der alles ausgleichenden Menſchennatur, mit einem Wort, im Weltgefühl der Aufklärung ging die Fülle des in ſich ſelbſtändigen Individuallebens, der in ſich unmittelbar wertvollen Einzelerſcheinungen unter.

Jetzt waren im Hiſtoriſchen intellektuell große Fortſchritte gemacht. Die Kantiſche Philoſophie hatte den Eigenwert der Geſchichte begründet.

Fichte hatte die Genesis als Organ der Wissenschaft erklärt, hatte so in seiner Methode ein wichtiges Mittel geistesgeschichtlicher Darstellung erwiesen: als biogenetisches Grundgesetz der Geistesgeschichte kann man seine Entdeckung zusammenfassend bezeichnen. — — — — — — —

Immer im Geistesleben zeigt es sich, daß mit Fortschritten der Erkenntnis Wandlungen des Gefühlslebens — in einem noch nicht nachgewiesenen Zusammenhang — verbunden sind. Das Seelenleben zeigt in solchen Epochen des intellektuellen Fortschritts das wunderbare Vermögen, neue Synthesen zu bilden und die Resultate des Erkennens bis in die feinsten Adern des Erlebens weiterzuleiten, sie mit einer gefühlsmäßigen Atmosphäre zu umgeben. So wird die Schicht geschaffen, die von dem Gehirn des Forschers zum Leben des Alltags die wirksame Verbindung schafft, in der sich die feinsten Fäden der Geistes- und Lebenszusammenhänge verschlingen, in der erst die Gesetze des Denkens zu Gesetzen des Daseins werden.

Es geht nicht an, diese Erscheinungen zu vernachlässigen, bis sich endgültig herausstellt, wie wenig die experimentelle Psychologie in der Klärung dieser feinsten, seelischen Phänomene leisten kann. Man muß sie wenigstens mit Namen benennen, damit sie als wichtige Potenzen des Geisteslebens beobachtet und anerkannt werden.

In der Aufklärung schon vorbereitet, hatte sich um Kantischen Geist eine Fülle neuer Möglichkeiten des Erlebens gebildet: subjektive Erscheinungen, die man als Vernunftgefühle bezeichnen möchte. In einer Generation, die mit der Aufklärung endgültig gebrochen hatte, der eine neue Form des Individualismus die stärkste Quelle ihrer Lebens- und Kunstgefühle wurde, mußten sich notwendigerweise auch neue Verbindungen innerhalb der seelischen Schicht vollziehen. So mußten Geschichte und Philosophie, historisch individuelles Empfinden und philosophische Intellektualität sich auseinandersetzen.

Friedrich Schlegel war der erste, in dem sich neue Lebensgefühle aus einer solchen Synthese ergaben. Sie sind der Quellpunkt seiner „Philosophie".

Das historische Empfinden, als es zum erstenmal wie ein Springquell

rein emporkam, war ein in ſich ſelber befriedigtes Ausruhen in der Erſcheinung, voll ſeeliſcher Spannung, aber doch in der ſtillen Hingabe an das Objekt. Jetzt war dies Empfinden mit fortgeriſſen in den unaufhaltſamen Strom der Entwicklung, nichts wurde in dieſer ganzen Zeit als ein in ſich Ruhendes erlebt.

Die neuen Loſungen waren: ein immer ſich Löſen, frei Dahinſchweben, nicht mehr in der Knechtſchaft der Objekte, nicht mehr der reine Spiegel ſein, nicht mehr die verehrend hingeriſſene Stimmung des Empfangens, das Nehmen als Reichtum, das Schauen als Andacht, ſondern das eigene Sein den Dingen aufprägen, als Element, das ſie aufleuchten läßt von innen, das ihren Sinn lebendig macht, ihr Verflochtenſein im Prozeß des Werdens zeigt.

Aber die Wandlung des Lebensgefühls kam eben hier zu Hilfe, um doch ein neues hiſtoriſches Empfinden möglich zu machen. Wenn nur dies Hin- und Herſchweben, dieſe Neugier univerſal wurde, zu einem Drang nach Allheit, umfaſſender Anſchauung, erſchöpfender Lebenserfahrung ſich ausweitete, zu einer Fähigkeit des vollkommenen Verſtehens ſich vertiefte, dann war zwar die naive, ſeeliſch ſo reiche, verehrende Hingabe aufgegeben, aber dafür das umfaſſendere Verſtehen eingetauſcht. Das Verſtehen war nun völlig losgelöſt von dem Gefühl ſeeliſcher Wahlverwandtſchaft, es wurde mehr und mehr ein umfaſſendes Organ des Weltbetrachtens.

Sokratiſche Ironie — Fichteſche Transzendentalphiloſophie — hiſtoriſches Empfinden ſtehen an dieſem Punkt für Friedrich Schlegel in Wechſelwirkung. Hiſtoriſch Philoſophieren iſt ein ihm geläufiger Ausdruck. Das ſich über ſich ſelbſt Hinwegſetzen wird die Bedingung einer neuen produktiven Gefühlsmöglichkeit. Das Verſtehen tritt nun auch in den Kreis intellektueller Begründung. „Das Nichtverſtehen kommt meiſt aus Mangel an Sinn.“

Indem ſich dieſer Drang zu umfaſſendem Verſtehen, dieſe Gewohnheit, die Dinge, Menſchen, Zeiten als in ſich zuſammenhängende Einheit, die Syſteme als Individuen, die Individuen als Syſteme zu erfaſſen, in philoſophiſchem Bereiche geltend macht, treten neue Aufgaben in den

Gesichtskreis, werden neue Methoden notwendig. Die Starrheit der allgemeingültigen Vernunft, der jedem aufzuzwingenden Wahrheit mußte nicht nur im Gefühl negiert, sondern auch intellektuell überwunden werden. Friedrich Schlegel hat die ersten Versuche dieses Ausgleichs getan.

Immer mehr erhob sich sein eigenstes Lebensideal und suchte sich nun auch im Intellektuellen als Ziel und Gesetz zu behaupten. Es bildete sich ihm das neue, für die Romantik so folgenreiche Ideal der Universalität. Nicht nur das individuelle Ausleben, das unersättliche Umsichgreifen des Gefühls, das willkürliche Spiel der sich selber im Gleichgewicht haltenden Empfindung, auch jedes wissenschaftliche Bedürfnis seiner Natur, die Einsichten des geschichtlichen Verstehens, der logische Enthusiasmus, das künstlerische Harmoniebedürfnis suchten hier ihre intellektuelle Begründung, einen Zusammenschluß zu umfassender Einheit. Wo so viele Kräfte und Strebungen ungestüm andrangen, konnte fürs erste ein logisch fester Begriffszusammenhang, eine logisch gültige Gedankenrichtung nicht erwartet werden, wieviel weniger das so heiß erstrebte System der Wahrheit.

Der Begriff der Wahrheit selber — nicht in den Bedingungen möglicher Erfahrung erfaßt, sondern als Voraussetzung des Denkens — konnte in solchem Zudrang der historischen Besonderheiten, der in ihrem Eigenwert verstandenen Erscheinungen, leicht fragwürdig und zum Problem werden. Man sollte sich bedenken, Friedrich Schlegel den Mangel logischer Begriffsbildung zu hart anzurechnen, wo hier doch eigentlich zum erstenmal, seit das historische Weltalter angefangen hatte, seit die ungeheuren Massen der Vergangenheit in die menschlichen Wissenschaften und Erlebnisse herabgestürzt waren, in einem und demselben die Fülle historischen Verstehens mit dem Bedürfnis philosophischer Orientierung geeint war. In ihm waren die großen Dichtungen aller Zeiten als tief erregende Erlebnisse, die in all ihren Lebensäußerungen erfaßte geschichtliche Welt als lebendige Anschauungen wenigstens der großen Epochen wirksam, dazu ein universaler Reichtum alles sonstigen Wissens aufgehäuft, eine unersättliche Bewußtheit des Gefühlslebens immer tätig. Wie konnte

vor dieſer Fülle des Lebens, vor der der Gedanke und die Begriffe doch immer nur tote Netze bedeuten, im erſten Anlauf auch bei der großen philoſophiſchen Begabung ein gültiges Syſtem ſich geſtalten? Wieviel Lebenskreiſe, wieviel Syſteme hiſtoriſcher Wirklichkeit forderten hier ihr Recht. Jede hatte ihre beſondere Wahrheit, jede vollendete ſich in ihren eigenen Bedingungen.

Dem gegenüber ſtand der Begriff der Wahrheit in der idealiſtiſchen Philoſophie: die Eine, allgemeingültige, in allen gleiche Vernunft zur Weltidee erhoben, als intelligible Welt hereinwirkend in dies individuelle Daſein, ihr allgültiges Geſetz unerbittlich gegen allen individuellen Reichtum durchſetzend.

Es gab hier noch eine größere Aufgabe, als einen neuen ethiſchen Individualismus in dieſe Formeln hineinzutragen, als die eigenen Lebenswünſche intellektuell zu begründen. Die Starrheit dieſes Vernunftglaubens mußte mit dem Reichtum der geſchichtlichen Welt verſöhnt werden. Die Wahrheit ſelber mußte neu formuliert werden. Alle taſtenden Verſuche, über Kant und Fichte hinauszukommen, gehen dieſem Ziel zu.

Das Syſtem der Vernunft war auch bei Friedrich die Grundlage. Auch ſeine Philoſophie, ſo gut wie die Wiſſenſchaftslehre ſetzt ein einmütiges Syſtem des Wiſſens, der Wahrheit voraus. „Es gibt nur ein wirkliches Syſtem, die große verborgene, die ewige Natur, oder die Wahrheit.“ „Denke dir alle menſchlichen Gedanken als ein Ganzes, ſo leuchtet ein, daß die Wahrheit, die vollendete Einheit das notwendige, obſchon nie erreichbare Ziel alles Denkens iſt.“

So hat der Einundzwanzigjährige ſchon das „Syſtem“, dieſe „köſtliche, laute Urkunde unſres göttlichen Adels“, die von „ſinn- und ſeelenloſen Vernünftlern“ ſo mißbraucht wird, gegen den Bruder in Schutz genommen. Der Glaube an ein ſolches Syſtem der Wahrheit iſt ihm immer treu geblieben, nur glaubte er nie, daß es in einem wirklich vorhandenen erreicht ſei.

Auch jetzt noch verficht er wie damals den Geiſt des Syſtems, der etwas ganz andres iſt als ein Syſtem, und der allein zur Vielſeitigkeit führt.

Er hält die Wahrheit für tot, ſobald ſie in das ſtarre Gefüge geſchloſſner Begriffe eingetreten iſt. „Es iſt gleich tödlich für den Geiſt, ein Syſtem haben", und „man kann nur Philoſoph werden".

Am längſten hing er dem Fichteſchen Syſtem an, weil da eine ſtrenge logiſche Geſchloſſenheit mit einer ins Unendliche, Niezuvollendende ſtrebenden Reflexionskraft verbunden iſt. „Fichte iſt auch in der Form ein Kant in der zweiten Potenz; die neue Darſtellung der Wiſſenſchaftslehre iſt immer zugleich Philoſophie und Philoſophie der Philoſophie."

Aber auch über ſie ſtrebt er bald hinaus. Immer mehr erhebt ſich ihm der Plan einer cykliſchen Philoſophie. In dem damit ausgeſprochenen Ideal macht dieſer ins Unendliche hinausſchwingende Geiſt einen letzten und genialen Verſuch, ſich zu beſchränken, ſich den Forderungen des wiſſenſchaftlichen Lebens zu beugen. Es iſt ein Verſuch, hiſtoriſches und logiſches Denken, geniale Anſchauung und philoſophiſche Intellektualität zu einen: das Philoſophieren eines Künſtlers und Hiſtorikers über die Materie der Kantiſchen Philoſophie. Der Künſtler in ihm forderte das Eingeſtändnis, daß auch die rein theoretiſchen Probleme nicht ohne Mitwirkung des „Sinns" zuſtande kommen können.

Schlegel iſt überzeugt, daß geniale Anſchauung und philoſophiſche Intellektualität in jedem Syſtem zuſammenwirken müſſen. Er weiſt die Behauptung, daß alles Setzen jenſeits der Grenzen der Erkennbarkeit transzendent ſei, zurück: ſie widerſpricht ſich ſelbſt und macht aller Philoſophie ein Ende. Damit iſt angedeutet, daß in Wirklichkeit auch die kritiſche Philoſophie Fichtes unausgeſprochen zu ihrer Grundlegung der genialen Anſchauung bedurfte. Friedrich will nun von dieſem Recht Gebrauch machen.

Wie „das epiſche Gedicht" muß die Philoſophie „in der Mitte" anfangen. Es iſt ein Ganzes, keine gerade Linie, ſondern ein Kreis. Von hier aus erhellt ſich das Beſtreben ſeiner ganzen Philoſophie; das Erkennen muß cykliſch ſein, es muß die Totalität erfaſſen, es muß die Erſcheinungen eines Lebens- oder Gedankenkreiſes ſo vollſtändig ergreifen, daß ſie ein in ſich begründeter, frei ſchwebender Kosmos ſind. Alles Leben iſt organiſch. Der Organismus als die phyſiologiſche Einheit der Lebens-

kräfte ist der Gegenstand des Erkennens. Im Einzelnen, Isolierten liegt keine Wahrheit, in seiner Erfassung kein Ausweis der Wahrheit; der Sinn einer Erscheinung ist nur in ihrem System zu erfassen; es ist deutlich, daß diese Anschauung vom Kunstwerk ausging, aber darüber hinaus war sie von je die Form seines Erkennens. „Was wir in Werken, Handlungen und Kunstwerken Seele heißen (im Gedichte nenne ichs gern Herz), im Menschen Geist und sittliche Würde, in der Schöpfung Gott — lebendigster Zusammenhang — das ist in Begriffen System."

Aus solchen schwärmerischen Gedanken hat sich nun eine bestimmte Form des philosophischen Erkennens herausgebildet. Ein System von Gedanken, jede Erscheinung, ein Mensch, eine Handlung, ein Gedicht hat ein Lebensgesetz, eine Zentralmonade, von der aus sich der Zusammenhang dieses Stückes Leben bildet. Nur von ihm aus kann es erkannt werden. Die geniale Anschauung allein kann diesen Quellpunkt erfassen. Die Wahrheit einer Lebenserscheinung liegt in dieser Einheit ihrer Struktur, in der Totalität ihrer organischen Entfaltung, Natureinheit und Vernunfteinheit fallen da zusammen. Es wird deutlich, wie hier künstlerisches und historisches Erkennen eins werden und zu ihrem Rechte kommen. Der Selbstwert einer geschichtlichen Erscheinung oder Epoche liegt auch nur in dieser Einheit ihrer Entfaltung. Wo ein Kreislauf ist, da ist Wahrheit, Recht, Wert, Schönheit. Wahrheit ist kein ein für allemal Gleiches, sondern ein Verhältnisbegriff. Indem der historische Geist den philosophischen befruchtet, entdeckt Friedrich Schlegel eine Form philosophischer Erkenntnis, die als Relativismus neuerdings besonders von Simmel verteidigt wurde und auch hier aus einer verwandten Syntheſe historischen und philosophischen Bedürfnisses entsprang.

Schlegel war überzeugt, daß ohne geschichtliche Selbstbesinnung die Wahrheit nicht zu erreichen ist. Er mußte eine Form des Wahrheitsbegriffs haben, durch die er alle Systeme des geschichtlichen Geistes in die Entwicklung des Bewußtseins mit aufnehmen konnte. Dies Bedürfnis bestimmte seine philosophische Methode. Die cyklische Philosophie, die Forderung des Wechselerweises erklären sich in diesem Zusammen-

hang. Dem Bedürfnis systematischer Geschlossenheit schiebt sich immer mehr die Notwendigkeit unter, die philosophischen Formen auch für die geschichtlichen Reichtümer verwendbar zu machen. Jedenfalls war die Grundlage seiner Geistesphilosophie die Erfassung auch der geschichtlichen Totalität, des organischen Zusammenhangs der geistigen Welt. Als „kategorischer Imperativ aller Theorie" galt ihm die „intellektuelle Anschauung". Sie ist es, die „System als Individuum", „Individuum als System" erfaßt. Sie beruht auf dem Sinn fürs Unendliche. Der reine Wissenstrieb ist ihre Triebkraft. Nur ein universeller Geist kann sie üben. „Alle Individuen, die ursprünglichen, ewigen, leben in ihm." „Er ist echter Polytheist und trägt den ganzen Olymp in sich." Ihm muß die Universalität des historischen Mitempfindens eignen.

Die intellektuelle Anschauung war bei Fichte eine freie Handlung des Denkens, sie ist hier eine freie Handlung des Anschauens geworden. Dort schaute der Geist seine eigene, unbewußt sich vollziehende Produktion an, sein Schaffen der Welt, und dieser Prozeß war zugleich die pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes: das Entwicklungsgesetz des Bewußtseins war das Entwicklungsgesetz der geistigen Welt; hier schaut der Geist nun die unendliche Gestaltung des eignen Gesetzes im Wandel der Geschichte an, die anschauende Kraft strömt hinaus in die Welt individueller Gestaltungen. Da hier der neue Individualismus den Selbstwert der Einzelgestalt anerkennt und auf die Ganzheit des Menschen zurückgehen wollte, mußte sich die Aufgabe unendlich erweitern. Was dort eine einzige freie Handlung war, ist hier umfassende Erforschung nur empirischer Verwirklichungen geworden. Die erste Tat des sich bildenden Geistes hat sich erweitert zu einem universalen Bildungsstreben. Was der Geist schafft, soll er ins Bewußtsein heben, verlangt Fichtes Reflexionsgesetz. Was der Geist schaffen kann und je geschaffen hat, soll die philosophische Vernunft ins Bewußtsein heben, verlangt Friedrichs Philosophie. Den Organismus der menschlichen Kultur soll der Geist „als Funktionen und Produkte" seiner selbst erfassen. „Sinn, der sich selbst sieht, wird Geist; Geist ist innere Geselligs-

keit." Reich geworden im Gang durch die Zeiten und Menſchen, welt- und ſeelenkundig, erkennt er nur noch ein Geſetz an: Allheit, Totalität.

Hier iſt nun der Punkt, wo die Verwurzelung dieſer Gedankenreihen bis ins Perſönlichſte hinein klar wird. Die Form des cykliſchen Erkennens, die innere Geſelligkeit des Geiſtes entſpricht genau der Form ſeiner Lebensgefühle, dem Bedürfnis ſeines Empfindungslebens, und ſo werden nun dieſe Lebensgefühle der Anſtoß immer neuer Bewegungen. Aus der Notwendigkeit ſeiner Natur raſtlos die inneren Stoffe zu miſchen und gegenſeitig ſich durchdringen zu laſſen, allen ihr Recht zu geben, über allen freigeſtaltend dahinzuſchweben, daraus wird ihm nun eine neue Aufgabe der Philoſophie. „Allheit" des Erkennens, „Allheit" des Empfindens ſind ſomit die Loſungen. Seine Lebensgefühle werden die Quellen raſtloſer Gedankenzerſetzung, Umbildung und Miſchung.

An die Stelle mathematiſchen Erkennens tritt nun die chemiſche als Analogie. Schon Kant hatte in ſeiner Moralphiloſophie „ein der Chemie ähnliches Verfahren" in Ermanglung der Mathematik vorgeſchlagen. Er meinte eine logiſche Analyſe. Die Beiſpiele der moraliſch urteilenden Vernunft ſollten in ihre Elementarbegriffe zergliedert werden, um die Geſetze der Vernunft zu ermitteln. Solche logiſche Analyſe war nicht Friedrichs ſtarke Seite. Dieſe „chemiſche Erkenntnis", von der er in dieſer Zeit ſo oft ſpricht, wird im Grund durch gefühlsmäßige Kräfte hervorgebracht, in denen philoſophiſcher Intellekt und anſchauende Erkenntnis ſich ſeltſam miſchen. „Alle Philoſophie iſt nichts anderes als der Geiſt der Univerſalität, die Wiſſenſchaft aller ſich ewig miſchenden und wieder trennenden Wiſſenſchaften, eine logiſche Chemie."

Das ewige Miſchen und Trennen iſt jetzt die eigentliche Arbeit. Der mechaniſche Geiſt, der Verſtand iſt dazu unfähig, der chemiſche Geiſt allein ermöglicht eine ſolche Erkenntnis. Schlegel nennt ihn „Witz". Es iſt einer ſeiner „hypoſtaſierten Lieblingsbegriffe", die einem beſtimmten Lebensgefühl in ihm entſprechen und mit dem gewöhnlichen Wortſinn nichts gemein haben. Der Witz iſt die eigentlich belebende Kraft. „Ein witziger Einfall iſt eine Zerſetzung geiſtiger Stoffe, die alſo vor der plötz-

lichen Scheidung innigst vermischt sein mußten. Die Einbildungskraft muß erst mit Leben jeder Art bis zur Sättigung angefüllt sein."

Der Witz ist „Prinzip und Organ der Universalphilosophie". Philosophie in diesem Sinn ist ein chemischer Prozeß, das Resultat zweier streitender Kräfte, der Poesie und Praxis. Wo diese sich ganz durchdringen und in eins schmelzen, da entsteht Philosophie. Der Witz ist eine Grundkraft in diesem chemischen Prozeß. Er ist eine absolute „enthusiastische Kraft" und so von unendlichem Wert. Bacon, Leibniz besaßen ihn. Er ist ein intuitives Vermögen. „Die wichtigsten wissenschaftlichen Entdeckungen sind bonmots der Gattung", „die besten sind échappées de vue ins Unendliche". Nur durch solche Agilität der inneren Welt kommt Universalität zustande, denn „Universalität ist Wechselsättigung aller Formen und aller Stoffe".

Was der Witz als schaffendes Vermögen ist, ist die Ironie als Stimmung des schöpferischen Geistes. Sie ist das Lebensgefühl, das ihm entspricht. Wenn gemäß der Beschränktheit unsres Geistes der Kreislauf der innern Bewegung erschöpft, die Wechselduchdringung aller Kräfte erreicht ist, setzt der durch seine Natur über alles Erreichte hinausdrängende Geist in der Stimmung der Ironie sich selber seine Grenze. Auch sie hat nicht das geringste von der skeptischen Stimmung. Sie entspringt aus dem steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung Sie ist das Lebensgefühl des universalen, in Enthusiasmus und Freiheit selbständigen und selbstbewußten Geistes, der innerste Ausdruck eines philosophischen Relativismus. Was Plato vom Daimonion sagt, gilt von ihr: es ist ein zartes, geflügeltes und heiliges Ding. Indem er sie begrifflich zu fixieren sucht, wird sie zu einem der Zentralbegriffe, in denen sich alle Seiten seiner Natur ihrer Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit bewußt werden. Das einfache Gefühlselement, das ihr zugrunde liegt, hat Novalis am tiefsten erfaßt, wenn er sie als „die Folge, den Charakter der Besonnenheit, der wahrhaften Gegenwart des Geistes" erklärt. Diese Lebensstimmung, die die ganze Zeit des Idealismus charakterisiert und mindestens als Sehnsucht in den einfachsten Lebensakten wirksam ist, tritt hier auf den Höhen des schöpfe-

rischen Lebens, in den Wirbeln mächtigster Bildungskämpfe, sich widerstreitender, ewigbewegter Kräfte, als notwendiges Ende, als bindende Einheit, als lösende Gewalt uns entgegen.

Die ins Unendliche hinausstrebende, in keinem Gedanken, keinem Kunstwerk erlöste, im Stoff nie beruhigte Triebkraft des Geistes setzt sich hier selber ein Ziel; sie wird sich ihrer Schranken bewußt und vollzieht als ihre letzte und höchste Handlung die Selbstbeschränkung. Sie ist notwendig; „denn überall, wo man sich nicht selbst beschränkt, beschränkt einen die Welt". Sie ist höchste Kraft; „denn man kann sich nur in den Punkten und aus den Seiten selbst beschränken, wo man unendliche Kraft hat, Selbstscheidung und Selbstbeschränkung". Wie die sokratische Ironie entsprang diese letzte Lebensstimmung des Schaffenden aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist. Die dem Geist natürliche Philosophie erreicht und durchdringt hier die vollendete Kunstphilosophie.

Der Ring will sich schließen. Die Totalität der immer bewegten Erkenntnis, des rastlosen Schauens, des immer neu umschaffenden Bildens beruhigt sich aus sich selber nicht. Der ins Unendliche hinausstrebende Geist, im Gefühl des unauflöslichen Widerspruchs des Unbedingten und des Bedingten, des Unmöglichen und Notwendigen einer vollständigen Mitteilung, setzt sich über sich selbst hinweg, gibt aus seiner innersten Freiheit dem eignen Kosmos die Bewegung, daß er, vom Stoff gelöst, in leichtem Fluge dahinschwebt. In der Ironie erlöst sich der Geist vom Zwang alles Bedingten, rettet sich aus dem Zwiespalt seiner unendlichen Freiheit und seiner ursprünglichen Beschränktheit in die Unergründlichkeit des absoluten Ich. Die Formeln sind zum Teil der Fichteschen Philosophie entlehnt, aber was darin ausgesprochen wird, ist die ganz neue, vom Fichteschen Rigorismus schon unendlich entfernte Lebensstimmung eines universalen Bildungsstrebens, eines in Völkern und Zeiten heimischen Geistes, einer in Kunst und Erkenntnis selbständig gewordenen Persönlichkeit.

Aus der Traumwelt des Wissens, die mit lauter Bildern und mit Bildern der Bilder ihn umdrängte, flüchtete Fichte in die Ruhe des

Gewissens, in die Unerschütterlichkeit der geglaubten praktischen Welt. Hier bei Friedrich, wo diese Traumwelt sich aus Kunst und Geschichte Blut getrunken, wo die Bilder farbensatt, mit dem Schein des Lebens das ewig rege Schauspiel der geschauten Wirklichkeit abbildeten, glaubt der erkennende Geist aus sich selber die Kraft eines Ausgleichs zu finden. Hier sucht die neue historisch-kunstphilosophische Bildung sich selbständig zu machen in der Fülle der rastlos zuströmenden Anschauung, sich in aller Beweglichkeit ihrer Kräfte aus der absoluten Freiheit ihrer Stimmungen zu vollenden und sicherzustellen. Als ein sich selber im Gleichgewicht haltendes System von Kräften und Gedanken stellt sich dies neue Wahrheits- und Weltempfinden, diese Philosophie des geschichtlichen Geistes uns dar.

Das System der cyklischen Philosophie hat Friedrich nicht ausgeführt; es sind lauter Vorarbeiten, Voraussetzungen, es sind die subjektiven Grundlagen des Systems, die in Begriffe gestalteten Antriebe und Bedürfnisse seines philosophischen Geistes, was uns davon erhalten ist. Das „herrliche" System selbst auszuführen, dazu war sein Geist zu flackernd, zu schwer arbeitend, zu sehr auf momentane Mitteilung gestellt. Und diese Art chemischer Erkenntnis, die er hier vor allem forderte, ließ sich auch am schwersten in einem System durchführen.

Sein Denken wurde atomistisch. Die großen zusammenhängenden Bildungsgesetze, die in der Entwicklung des theoretischen Geistes hätten begriffen werden müssen, hätten allein die Einheit im System des theoretischen Geistes geben können. Wie er sie sich zurecht gelegt, ist nicht bekannt.

Er gab nun seine Wahrheiten als in sich abgeschlossene Fragmente. Der Wahrheitsbegriff, der ihm vorschwebte, ist hier bis ins Extrem durchgeführt. Fragmente sind ihm „die eigentliche Form der Universalphilosophie" und „ein Lessingsches Salz gegen die geistige Fäulnis". „Ich kann von mir, von meinem ganzen Ich gar kein anderes échantillon geben, als so ein System von Fragmenten, weil ich selbst dergleichen bin." „Eine Idee ist ein bis zur Ironie vollendeter Begriff, eine absolute Synthesis absoluter Antithesen, der stete sich selbst erzeugende Wechsel zweier streitender

Gedanken." „Ideale, die ſich für unerreichbar halten", ſind „mathematiſche Phantome des bloß mechaniſchen Denkens. Wer Sinn fürs Unendliche hat, .. ſieht in ihm das Produkt ſich ewig ſcheidender und miſchender Kräfte, denkt ſich ſeine Ideale wenigſtens chemiſch und ſagt, wenn er ſich entſchieden ausdrückt, lauter Widerſprüche."

In der Philoſophie geht der Weg zur Wiſſenſchaft nur durch die Kunſt. „Als Reſultat des Streits zwiſchen Poeſie und Praxis iſt die logiſche Grundſtimmung: abſoluter Liberalismus mit abſolutem Rigorismus verbunden; aus dem Bewußtſein des einzigen Rechten, verbunden mit dem Gefühl von der Unendlichkeit desſelben." Dies iſt die Formel, in der ſich ſein hiſtoriſches und philoſophiſches Empfinden gleicherweiſe ausſpricht.

Indem ſo ſeine Gedanken immer mehr der Vermiſchung der Kunſt und Wiſſenſchaften zuſtreben, zieht der Univerſalismus ſeine letzte Konſequenz, ſucht er auch im Materiellen der Wiſſenſchaft einen Zuſammenhang zu geſtalten, der der unendlichen Beweglichkeit des Geiſtes entſpricht. Univerſalität iſt Wechſelſättigung aller Stoffe und aller Formen. Zur Harmonie gelangt ſie nur durch Verbindung von Poeſie und Philoſophie. Alle Kunſt ſoll Wiſſenſchaft und alle Wiſſenſchaft ſoll Kunſt werden. Poeſie und Philoſophie ſollen vereinigt ſein. Der Sinn für Fragmente und Projekte iſt der transzendentale Beſtandteil des hiſtoriſchen Geiſtes — ſo wird dieſer hiſtoriſche Geiſt nun ſelbſt mit Kunſt und Philoſophie verquickt. Sein Gedankenleben treibt dem „bewußten Chaos" zu, indem dieſer unermeßliche Geiſt allein die Unendlichkeit gleichſam erfaſſen zu können glaubt. Längſt ſind die kritiſchen Grenzen der Philoſophie überſchritten, die zwei großen Syſteme des geiſtigen Lebens, die als ihre Vorausſetzung erkannt ſind, haben die Grenzen überflutet.

Zwei Vermögen des abſoluten Setzens hatte Friedrich angenommen: Sinn und Vernunft. Dieſe ſetzt frei und abſolut willkürlich, jener ſetzt notwendig. Das Syſtem des Wiſſens ſchafft die Vernunft. Sie zeigt die Idealität des Realen, ſie zeigt den Geiſt als ſchaffend die Welt,

die Welt als das Kunstwerk des Geistes. Im Wirbel sich trennender und vereinigender Anschauungen gestaltet sie das System theoretischer Wahrheit, theoretischer Weltbetrachtung.

Aber wie sehr auch Friedrich in dieser Epoche in solcher „chemischen" Erkenntnis aufgeht, so treibt ihn doch sein „Sinn", seine Begeisterung für reines, ewiges, göttliches Sein, der immer bei ihm wirksame Unterstrom mystischen Empfindens über dies stets nur sich selber auflösende Erkennen hinaus. Ideale organisch zu denken, scheint ihm ein höheres Ideal. Er scheint selber versucht zu haben, durch dies notwendige Setzen des „Sinns" seine Philosophie zu vollenden. Er hat auch hier sicher an Fichte angeknüpft. Was er dann gebildete Religion nannte, war, wie das Unendliche im Endlichen ist, als ewiges Streben, als Ziel, im Handeln nur zu verwirklichen.

Das praktische Ich, das Ich mit dem unendlichen, idealen Objekt, zieht ihn an, aber es ist nun nicht die allgültige Vernunft, mehr und mehr schiebt sich diesem unendlichen Streben die in der Kunst angeschaute Welt des Idealen unter.

Eine Idee ist ein bis zur Ironie vollendeter Begriff. Ein Ideal ist zugleich Idee und Faktum. Ideale müssen Individualität haben. Sie existieren. Das Zentrale im Menschen ist eine positive Macht. Die Realität des Idealen muß bewiesen werden können, erst so ist die Realität des Realen wirklich zu erweisen. Der Gedankengang entspricht der Verknüpfung des theoretischen und praktischen Ichs bei Fichte; die von Schlegel erdachte Verbindung beider Welten ist nicht klar. Aber man sieht, daß hier ein ästhetischer Geist über das Material des kritischen Idealismus philosophiert.

Es gibt einen höheren Standpunkt der Reflexion, dem auch die unbekannteren Regionen des Geistes, die Jacobi beschrieben hat, zugänglich sind und der das Wahre von dessen Apokalypsen deduzieren kann. Der Geist des Christianismus enthält Andeutungen dieser Mysterien. Er ist progressiv ethisch im großen. Nur ein Deutscher kann ein rechter Christ im progressiven Sinn sein. Gott ist ein Individuum. Alle Ideen sollen Individuen, alle Realität soll ideal sein — und alle Idealität real. Das

iſt die Grundlage des Chriſtentums. Nichts iſt abſolut transzendent, alles hat ſeine Sphäre. Das iſt auch der Standpunkt der abſoluten Philoſophie.

Auf dieſem Standpunkt betrachtet der Geiſt alles als Geheimnis und Wunder, was er aus anderen Geſichtspunkten theoretiſch und praktiſch natürlich findet. Myſtik möchte Friedrich dieſe Philoſophie nennen: Moral iſt Myſtik in vollendeter Dignität.

Die erſten dieſer Gedanken ſind in Jena aufgezeichnet, die letzten in Berlin; dazwiſchen kam eine große Wendung ſeines Geiſtes, die in den Athenäum-Fragmenten ſchon ſeltſam da und dort aufleuchtet. Aber noch nirgends vermögen ſie gegen die „chemiſchen" Ideale aufzukommen. Alles bleibt noch im Dämmerlicht, ſcheues Taſten über das im Ich beſchloſſene Denken hinaus, kein klarer Gedanke löſt ſich. Aber es zeigt ſich wenigſtens, wie ſein Sinn für das Univerſelle, für die große Identität des Seienden, für das göttliche Sein und Werden auch in dieſer Epoche voll geiſtigen Übermuts und Selbſtherrlichkeit der Vernunft wirkſam bleibt. Es iſt die Ahnung eines „höheren Realismus", in dem der Geiſt ſich nicht mehr aus eigener Freiheit erlöſen zu können glaubt; aber jetzt noch fern von Myſtizismus, den er vielmehr für die wohlfeilſte aller philoſophiſchen Raſereien erklärt, weil er zu träg iſt, ſich der Allvollkommenheit unter den ſteten Hinderniſſen der Wirklichkeit zu nähern, und dafür die Seligkeit im Traum ſucht.

In dieſem Gebiet des Idealen hätte er ſeine Ethik und Äſthetik begründen müſſen. In ihm könnte ſich erſt wirklich der Kreislauf ſeiner Philoſophie ſchließen. Aber es blieb, wie in all ſeiner Philoſophie, bei Anfängen, Andeutungen; nicht als ein logiſch gegründetes Syſtem, ſondern als Fragmentenwelt kam ſie zum Vorſchein.

Die ästhetische Theorie Friedrichs ist ihm als ein organisches Glied seiner Weltanschauung entstanden. Es waren Forderungen seines Schönheitsbedürfnisses, geniale Ahnungen möglicher Entwicklung, neuen Kunstsinns mit einer solchen Gefühlsstärke in ihm entstanden, in gesättigter Anschauung von seiner Phantasie vorweggenommen, daß die Worte, die er dafür prägte, über alles Parteiwesen hinausgingen, ihm viel mehr bedeuteten als Sammel- und Kriegsrufe einer Koterie, daß ihm die aus verwandtem Seelenleben entspringenden Versuche der damaligen Zeit notwendig dürftig und unvollkommen erschienen. Nicht irgend etwas Literarisches stand hier im Zentrum, sondern Fragen der Weltbildung, die Zukunft der Kunst im Andrang des geistigen Lebens, das Recht der Schönheit in den Ansprüchen einer neuen geschichtlichen Welt. Er gab Losungen, die alles, was damals gelingen konnte, weit hinter sich ließen; er sah Möglichkeiten des Ausgleichs zwischen Bildung und Schönheit, Wissenschaft und Kunst, die in einer langen Entwicklung erst Mittel ihrer Verwirklichung suchen mußten.

Dennoch enthalten diese Athenäumfragmente die eigentliche Begründung der romantischen Schule. Das Bewußtsein der neuen Generation durchdringt sie. Die große Antithese des Antiken und Modernen, die er in seiner geschichts-philosophischen Epoche begründet hatte, verschob sich jetzt etwas durch eine schärfere Betonung der psychischen Grundlagen. Freilich bleibt die antike Welt in ihrer Einheit bestehen, sie ist der unerreichbare Genius, die einzige vollkommene Synthese von Natur und Kunstpoesie, der Kanon der Poesie. Er bespöttelt jetzt seine Objektivitätswut und vermißt Ironie in diesem Aufsatz. Von seinem Inhalt nimmt er damit nicht das geringste zurück, so wenig die Ironie in dem Aufsatz über „Meister", auf die er soviel Wert legt, an dem hingebungsvollen Enthusiasmus das mindeste ändert. Notwendig mußten ihm vom Standpunkt viel unbedingterer Universalität die früheren Versuche im einzelnen ver-

besserungsfähig erscheinen; der gerade jetzt in Berlin vollendeten Geschichte der Griechen und Römer, und weniger dem Inhalt im ganzen als dem unbedingten Enthusiasmus und dem völligen Sichvergraben in den Gegenstand, jener wie besessenen Schaffensstimmung, in der die Arbeiten entstanden waren, galt wohl jetzt der Argwohn des Fragmentisten.

Es ist der große Irrtum, die Antithese des Klassischen und Romantischen in den Mittelpunkt der Schlegelschen Theorie zu stellen. Nie und nirgends ist sie von Friedrich ausgesprochen worden. Die Aussicht auf unendlich wachsenden Klassizismus vermittelte ja gerade die Begründung der romantischen Ästhetik; klassisch war und blieb ihm der Ausdruck der Vollendung, den er für jede höchste Schönheit forderte, ein im Formgesetz begründeter Kreislauf der ästhetischen Wirkung, wie dieses selber in jedem Gefühlsstoff erreichbar, das notwendige Ziel und Ende naiver wie sentimentaler Kunst.

Der Hauptgegensatz war und blieb antik und modern, und auch dieser bezieht sich nicht auf etwas Inhaltliches der Kunst, nicht einmal durchweg auf eine Fundamentalverschiedenheit der einzelnen ästhetisch-psychischen Anlagen, er war und blieb wesentlich geschichtsphilosophisch, ein Ausdruck jener Entgegensetzung kreisförmiger und nie abzuschließender Entwicklung, der vor allem in den Naturbedingungen der Völkerschicksale und in den Gesamtwandlungen der menschlichen Natur begründet lag. Antiklassisch war ihm durchaus nicht gleich romantisch, klassisch niemals gleich unromantisch. Wie neuerdings Ulrich v. Wilamowitz romantische Gefühlselemente in hellenischer Dichtung aufgewiesen hat, so hat Friedrich Schlegel eine Reihe antiker Gefühls- und Kunsterscheinungen in der Athenäumszeit „romantisch" genannt. „Je populärer ein alter Autor ist, je romantischer ist er", dieser paradoxe Satz stützt sich vor allem auf die aristophanische Komödie, der gegenüber „die romantische Persiflage wie eine lang ausgesponnene Faser aus einem Gewebe der Athene erscheine".

Ein wesentliches Merkmal romantischen Empfindungslebens, „die künstlerische Reflexion und schöne Selbstbespieglung", findet er im Pin-

dar, in den lyriſchen Fragmenten der Griechen und der alten Elegie ſo gut wie in Goethe.

Ein weſentliches Merkmal romantiſchen Kunſtempfindens erkennt er in der Liebe der alexandriniſchen und römiſchen Dichter für ſchwierige und unpoetiſche Stoffe, nämlich den großen Gedanken, daß alles poetiſiert werden ſoll, und „in der Miſchung aller Kunſtarten der poetiſchen Eklektiker" erkennt er „die Forderung, daß es nur Eine Poeſie geben ſolle, wie Eine Philoſophie".

Entfernt iſt er davon, antiklaſſiſch mit romantiſch gleichzuſetzen. Die Araber, die Herder an den Anfang moderner Poeſie geſetzt hatte und denen Friedrich an der Ausbildung romantiſcher Empfindungen einen weſentlichen Anteil früher zuſprach, ſind ihm jetzt „bei aller Kultur rein barbariſcher als die Europäer des Mittelalters. Barbariſch iſt nämlich, was zugleich antiklaſſiſch und antiprogreſſiv iſt."

Romantiſch iſt Friedrich in der entſcheidenden Zeit durchaus eine pſychiſche Form, eine beſtimmte Art des Weltfühlens, eine eigene Fähigkeit, die Dinge als ſchön zu empfinden.

Romantiſch bezieht ſich zunächſt und weſentlich auf den Gefühlsſtoff, auf die hiſtoriſch-pſychologiſche Lebensgrundlage der Schönheit, auf den Ablauf und Inhalt des modernen Empfindens. Klaſſiſch, als äſthetiſcher Terminus, bezieht ſich auf ewige Formgeſetze, auf gewiſſe ſtatiſche Momente des geſtalteten Stoffs, die ſeine äſthetiſche Wirkung hier und dort und zu allen Zeiten bedingen. Die Ausdrücke in ihrer äſthetiſchen Bedeutung beziehen ſich ſomit auf zwei völlig verſchiedene Erſcheinungsreihen, die eine geht im Ablauf der Zeiten durch die verſchiedenen Wandlungen der Lebensgefühle, die der Stoff der Kunſt ſind, die andre kommt von Ewigkeit her als ein letztes Geheimnis in die Sinnenwelt, verbindet über Raum und Zeit hinweg die raum- und zeitloſen Bedingungen, die die Form der Kunſt und das Siegel ihrer Vollendung ſind.

Die beiden Begriffe ſcheinen nur dann in Gegenſatz, wenn Friedrich in wirrem Hinſchreiben ſie nicht genügend von den geſchichtsphiloſophiſchen Gegenſätzen des Antiken und Modernen trennt. Antik und klaſſiſch

iſt ihm inſofern identiſch, als in der alten Welt die Kunſt durch eine nie wieder zu erreichende Vollkommenheit der Lebensgrundlage zum Kanon des klaſſiſch Schönen geworden iſt. Modern und romantiſch iſt ihm inſofern identiſch, als die Naturbedingungen des romantiſchen Empfindungslebens zugleich die Naturbedingungen der modernen Welt ſind. „Progreſſive Bildung" iſt ihm das gemeinſame Schlagwort des Modernen und des Romantiſchen; und weil der ins Unendliche drängende Stoff dieſes Lebens niemals mehr ſo vollkommen und reſtlos mit der klaſſiſchen Form eins werden und ſie als ſeine notwendige Begrenzung aus ſich hervortreiben kann, deshalb kommt an manchen Stellen das Progreſſive in einen ſcheinbar nicht zu vereinigenden Gegenſatz zum Klaſſiſchen, das ihm doch immer als Hoffnung und unbedingte Forderung am Ufer des raſtlos forttreibenden univerſalen Strebens zur Seite bleibt, das ihm doch immer wieder und in aller Gefahr des Fortgeriſſenwerdens aus ſeinem reinen und von Jugend an unbeirrbaren Schönheitsſinn emporkommt.

Nachdem ſich ſo alle äſthetiſchen Anſchauungen fortentwickelt, neugeſtaltet haben, kommt das alte Problem der Ableitung des Modernen wieder hervor. Die Bedingungen der modernen Geſchichte waren damals feſtgeſtellt worden. Wie wächſt nun das romantiſche Empfinden, die romantiſche Kunſt aus dieſen Bedingungen hervor? Der Ausgangspunkt bleibt der alte. Wo aus dem Kreislauf der alten Welt der zum Unendlichen dringende Strahl hervorbricht, iſt der Anfang der modernen Welt. „Der revolutionäre Wunſch, das Reich Gottes zu realiſieren, iſt der elaſtiſche Punkt der progreſſiven Bildung." Das Reich Gottes iſt das Symbol des Unendlichen, des Tranſzendentalen.

„Alle Realität ſoll ideal ſein und alle Idealität real. Das iſt die Grundlage des Chriſtentums." Rückſchauend auf dies gewaltige Phänomen, erkennt er darin die Verwandtſchaft mit dem Geiſt, für den er ſtritt. Der Fichteſche Idealismus und die romantiſche Poeſie ſind beide durch innere Notwendigkeit ihrer Prinzipien mit dem Chriſtentum verknüpft. Hier zeigt ſich recht die Art, wie Friedrich äſthetiſchen und philoſophiſchen Idealismus verbindet. Die abſolute Entgegenſetzung des

Realen und Idealen, des endlichen und unendlichen Triebs, kennzeichnet beide. Tranſzendental nennt er alles, was ſich auf das Verhältnis des Idealen und Realen bezieht. Die ganze ſpeziell moderne Poeſie nennt er nach der Analogie des Kritizismus „Tranſzendentalpoeſie".

Dieſes Ideale iſt aber nun nicht das Allgemeine der Vernunft, das ethiſch Allgemeine ihrer unbedingten Forderungen, ſondern das Ideale im äſthetiſchen Sinn, das Zentrale, Poſitive, unbedingt Wirkliche im Menſchen, das in der äſthetiſchen Anſchauung nicht nur unſer Gegenſtand, ſondern auch unſer Zuſtand iſt, das uns nicht nur aufgegeben, ſondern in der Schönheit gegeben iſt. Darum iſt es dem Geiſt nach eine völlig andre Stufenfolge als bei Schiller, wenn Friedrich die „Tranſzendentalpoeſie" entwickelt: „Sie beginnt als Satire mit der abſoluten Verſchiedenheit des Idealen und Realen, ſchwebt als Elegie in der Mitte, und endigt als Idylle mit der abſoluten Identität beider." „*Dantes* prophetiſches Gedicht iſt das einzige Syſtem der tranſzendentalen Poeſie, immer noch das höchſte ſeiner Art. *Shakeſpeares Univerſalität* iſt wie der Mittelpunkt der *romantiſchen* Kunſt." Er iſt „ſyſtematiſch wie kein andrer", „oft durch *Ironie* über den Geiſt des romantiſchen Dramas" ſich erhebend und „immer durch die höchſte und vollſtändigſte Individualität". Analog der Tranſzendentalphiloſophie ſollte dieſe neue Gattung „das Produzierende mit dem Produkt darſtellen" und „überall zugleich Poeſie und Poeſie der Poeſie ſein". Goethes „rein poetiſche Poeſie" gilt ihm als „die vollſtändigſte Poeſie der Poeſie".

Dante, Shakeſpeare und Goethe, das iſt „der große Dreiklang der modernen Poeſie", das ſind die *Klaſſiker* der neuen Dichtkunſt. In völlig verſchiedenen Lebensſtoff hat ſich hier die Vollendung der Form eingeſenkt, die den unendlichen Reichtum zu einer in ſich zurückkehrenden Totalität zuſammenſchließt. Nur die *Tatſache* der Verwirklichung dieſer Form, nicht irgend eine Beſtimmung über die Stilart, in der ſie verwirklicht wird, entſcheidet über die Zugehörigkeit zum Klaſſiſchen.

Friedrichs hohes Schönheits- und Formbedürfnis zeigt ſich nirgends klarer als hier, wo er die vollendeten Geſtalter den ihm im Gefühlsſtoff

viel verwandteren romantischen Genossen ohne Besinnen weit überordnet. Von den eigentlichen Romantikern hat noch keiner diese Vollendung und Totalität erreicht. Es mußte sich zeigen, ob das romantische Empfindungsleben schon in sich kräftig genug war, einen selbständigen Stil aus sich zu organisieren. Hier ist der wichtige Punkt, wo sich romantische Dichtkunst und romantische Ästhetik berühren. Friedrichs Theorie war bisher ausschließlich ein nach seinen eigenen Bedürfnissen gestaltetes Ideal. Indem es nun mit der Entwicklung der Zeit sich auseinandersetzen mußte, indem die ganze romantische Gefühlswelt, die sich in viel beschränkteren Geistern zum Teil stärker, reiner, jedenfalls gesonderter entwickelt hatte, ihm immer deutlicher vor Augen trat, mußten sich notwendig neue Entwicklungen, Bereicherungen und Modifikationen auch für ihn, den großen Anreger und Führer, ergeben. Mit bewundernswerter Sicherheit greift er aus der literarischen Entwicklung die beiden Dichter heraus, die für die Entwicklung des romantischen Stils am maßgebendsten gewesen und geblieben sind: Jean Paul und Tieck. Mit einer herrischen Bestimmtheit, im Bewußtsein, sein Reich am genauesten zu kennen, reiht er sie in die neue Generation ein, übersieht er ihre Schranken und wechselseitigen Vorzüge und nimmt im Ausdenken ihrer Synthese einen erst in Gottfried Keller oder überhaupt noch nicht gekommenen „romantischen" Dichter vorweg.

## Wilhelm Meiſter als romantiſches Buch

Soweit dehnen ſich die Zuſammenhänge, in denen ſich zuerſt der Gedanke einer neuen Kunſt erhob, aus der die Anfänge der romantiſchen Äſthetik ſich geſtalteten. In einem ſo weiten univerſalen Bildungsſtreben wollte die Kunſt nun ihre Stelle. Unſichtbar ſtand ſie immer im Mittelpunkt; künſtleriſches Denken, Bedürfnis künſtleriſcher Totalität, das in der Philoſophie nur die Grenzen verwirren mußte, konnte auf künſtleriſchem Gebiet zur ſchönſten Entfaltung kommen. Indem aber die Bewegung durch alle geiſtigen Gebiete bis zu ihr gelangte, war beinah das Ziel verloren oder unerreichbar geworden. Was hatte dieſes Alles-in-ſich-Aufnehmen noch mit der Totalität des Kunſtwerks zu tun! Wie konnte ſich in dem bewegten Chaos allumfaſſenden Erkennens und Empfindens, in dieſem raſtloſen Durcheinanderfließen die Schönheit als etwas Heiliges behaupten?

Es iſt komiſch, wenn Menſchen, denen vielleicht ihre Schönheit nie wie ein Geſetz gegenübertrat, einem Menſchen wie Friedrich Schlegel immer wieder die Verkennung des „Weſens" der Poeſie vorwerfen. Das rein äſthetiſche Empfinden war ſo tief in ſeinem Geiſt angelegt, wie in irgend einem damals. Das Geſetz der Schönheit, das Formgeſetz, von dem die tiefſte Beſeligung des äſthetiſchen Lebens abhängt, hatte er wie keiner damals in ſeiner Reinheit und Iſoliertheit empfinden können.

Im Ausgleich ſeiner hiſtoriſchen und äſthetiſchen Erkenntniſſe hatte er das Weſen der modernen Dichtung formuliert, das Unendlichkeitsſtreben, das Ideale im Individuellen. Aber jene Vollendung, jener Kreislauf des in ſeiner künſtleriſchen Formung abgeſchloſſenen Lebensgehalts, jene oberſte Bedingung äſthetiſcher Vollkommenheit, die er als Objektivität bezeichnete, war eine unerläßliche Forderung ſeines Kunſtempfindens und wurde auch dieſer modernen Kunſt als Ziel geſetzt.

Von Goethe hatte er eine neue Epoche datiert, in ihm faßte er die Möglichkeit modern-antiken Künſtlertums; er ſah darin die mit Bewußt-

heit gesättigte Fülle modernen Lebens, aus der doch die objektiv ewige, heilige Schönheit der Vollendung wie aus einer Meeresstille emporkam.

Nun aber hatte sich im Antrieb der Fichteschen Philosophie, in der ungeheuren Gärung seines innern Lebens, die Richtung ins Unbedingte gewaltig verstärkt. Die Ideale progressiver Bildung, progressiver Philosophie und Ethik hatten sich immer mehr ausgebildet. Die Richtung ins Unendliche, die als Inhalt der modernen Kunst damals erkannt war, war im Zustrom aus der ganzen geistigen Welt zu einer kaum zu bändigenden Flut angeschwellt. Der Ring der Harmonie konnte kaum mehr die immer weiter und weiter sich ausdehnenden Wellenkreise umfassen, der bewußte Geist vermochte kaum mehr die Totalität zu schaffen, und nur durch ein letztes Aufgebot gleichsam stellte er sich aus seiner absoluten, unergründlichen Freiheit in der Ironie ein Gleichgewicht von gewaltsamer Spannung her.

Es war notwendig, daß die Ideale der Kunst von diesem Entwicklungsgang erfaßt wurden, daß die neue Bewegung nun auch in der Dichtung die ins Weite drängenden Wellenkreise aufregte, daß neue Ausgleiche, neue Ziele geschaffen wurden. Auch die Schönheit sollte sich immer mehr mit der Bewußtheit des modernen Geistes sättigen, immer mehr Wirklichkeiten des Lebens, Möglichkeiten des Verstehens in sich einsaugen, immer uferloser in die Unendlichkeit drängen. Aber auch ihr sollte in weiter gewordenen Kreisen eine neue Totalität sich bilden, eine neue Harmonie. Vom Stoff befreit, sollte auch sie ein aus sich selber bewegter Kosmos werden, selbstherrlich werden wie alle Bildungen des so überschwenglich reich sich fühlenden Menschengeistes. Es mußte sich bald zeigen, daß hier diese Erweiterung am schwersten begrifflich durchzuführen war.

Das Drama war Friedrich in der ersten Epoche das Urbild der Kunst gewesen; in ihm konnte sich der Kreislauf eines menschlichen Geschehens am vollständigsten darstellen, ein Stück Leben am erschöpfendsten offenbart werden. Jetzt war dies Leben soviel weiter, universaler geworden, der Geist war innere Geselligkeit, im Einzelnen war die ganze Welt. Die Form des geschlossenen Aufbaus, der Gehalt des in einer einzigen

Handlung ſich emporgipfelnden Lebens, der Umfang des in einem einzigen Helden ſich darſtellenden Menſchentums war zu eng für den neuen Inhalt, unfähig eine neue, weiter faſſende Harmonie zu geſtalten. Der ins Unendliche ſtreifende, bewußt gewordene Geiſt und die ewig an Form, Organismus, Kreislauf gebundene Schönheit der Vollendung — wie waren ſie zu vereinen? „Aus dem, was die Modernen wollen, muß man lernen, was die Poeſie werden ſoll: aus dem, was die Alten tun, was ſie ſein muß.“

Hier griff nun die Entwicklung des Goetheſchen Dichtens wunderbar ein. Der Wilhelm Meiſter erſchien 1795/96, gerade als die heftigſten Bildungskämpfe in Friedrich begannen. Dies für die Bildung der Romantik ſo unendlich wichtige Buch, in dem ſich ebenfalls ein univerſelles Bildungsſtreben mit den Geboten der Schönheit auseinanderſetzte, in dem ſich ein ins Unendliche drängender Geiſt in einem harmoniſch ſich ſchließenden Kunſtwerk offenbarte, in einem geſättigten Schönheitsempfinden Ruhe und Vollendung fand — dies Buch wies Schlegel den Weg zu neuen Kunſtidealen.

„Wie die Bildung eines ſtrebenden Geiſtes ſich ſtill entfaltet und wie die werdende Welt aus ſeinem Innern leiſe emporſteigt“ — in dieſem Wort iſt im Keim alles enthalten: Streben und Stille, das Werden, das leiſe emporſteigt, zu unterſt das im unendlichen Rhythmus tief erregte Meer und doch allein ſichtbar die göttlich ſelige Stille ſeiner Oberfläche. Das durch den Idealismus, durch Fichte, durch Hiſtorie und Wirklichkeit raſtlos ſich verzehrende Leben der Tiefe ſehnt ſich hier nach der Winckelmannſchen Stille, nach der in Schönheit beruhigten Leidenſchaft, nach dem Wunder der Form, in der die Gewalt der erlöſten Empfindung leiſe in ihre Tiefe zurückkehrt. Das Bildungsleben Friedrich Schlegels hat hier zum zweitenmal den Punkt erreicht, wo es die in Stürmen gewonnenen Reichtümer von der Hand der Schönheit, der klaſſiſchen Kunſt als ein Geſchenk zurückhaben möchte. Es mußte ſich zeigen, ob nicht die Bewegung ſchon zu raſtlos geworden war, um ſich in reiner Schönheit beruhigen zu können. Es war die leidenſchaftlich geſtellte eine Frage: Wie vermag ein ſo ins Weite greifender, Welt und Menſchen-

tum fern und nah umfassender Geist in einem geschlossenen Kunstwerk sich auszusprechen? Bisher war noch keine Lösung gefunden.

Schiller hatte dem unendlichen Streben das Wort geredet: Darstellung der Ideale, Darstellung des Absoluten, war seine Antwort. Der formende Geist stellt sich ins Unbedingte der Vernunftforderung, er bezwingt von da aus den Stoff, er gestaltet das Ewige der Vernunft. Einem reinen Schönheitsbedürfnis war hier nicht genügt. Der Belagerungszustand, der Friedrich in der Kantischen Philosophie so abstieß, war hier in der Kunstwelt und gegen die individuelle Fülle verhängt.

Die Frage des Stils im Wirbel der modernen Bildung, die Frage der Klassizität in Ebbe und Flut des bewußten Menschen; was die Poesie *werden soll*, was sie *sein muß* — diese Fragen verlangten eine Lösung. Es schien Friedrich das schlechthin Neue, Einzige des Wilhelm Meister, der Anfang einer ganz neuen Gattung von Poesie, daß er eine solche Lösung enthielt. Die Welt breitet sich in diesem Roman aus. Allheit ist die Losung: mit jedem neuen Buch eine neue Szene, — individuelle Menschen und doch Symbole allgemeinen Lebens, — Höhe der Weltbildung, alle Fragen des Lebens, Worte der Ökonomie und des gesellschaftlichen Daseins — und doch reine, hohe Poesie. Wie war dies Wunder vollbracht?

Zwei Stilmittel, im Kleinen und Großen, in Darstellung und Komposition, deckt Friedrich auf. Das Geheimnis der Darstellung gibt er erst in einem Bild: „So bleibt auch wohl eine Landschaft von einfachem und unscheinbarem Reiz, der eine seltsam schöne Beleuchtung oder eine wunderbare Stimmung unsers Gefühls einen augenblicklichen Schein von Neuheit und Einzigkeit lieh, sonderbar hell und unauslöschlich in der Erinnerung."

Er schließt darin eine tiefe Kunsterkenntnis ein. „Ohne sie ganz zu kennen, hält man diese Menschen für Bekannte", „weil sie aussehen wie Menschen und nicht wie Hinz oder Kunz." Ihre „Natur oder Bildung" nähert sich nicht der Allgemeinheit, die Art der *Darstellung* tut alles. Ein Problem des Stils, das Romantik und Goethe gemeinsam, wird hier deutlich. Vom ganzen Reichtum einer sich bildenden Subjektivität, vom einzigartigen Wert des individuellen Lebens soll die Kunst ausgehn.

Nicht vom Allgemeinen, ſondern vom Individuellen ſoll der Ausgang genommen werden, im Erkennen wie im Dichten. Schiller geht vom Allgemeinen aus und ſtellt ſich damit unter die abſolute Geſetzgebung der Vernunft. Das Individuelle kann nie abſolut, ſondern nur hiſtoriſch oder künſtleriſch erfaßt und beurteilt werden. Der Weg, es zu erkennen und es darzuſtellen, iſt keine gerade Linie, ſondern ein Kreis, und jede individuelle Wahrheit iſt ein in ſich ſelbſtändiger Organismus. Friedrich zeigt, wie dieſer organiſche Gedanke die ganze Welt des Goetheſchen Romans beherrſcht.

Das Beſchränkteſte ſcheint ein „ganz in ſich ſelbſtändiges Weſen" und doch nur ein „kleiner Teil der unendlichen Welt", eine „neue Veränderung der allgemeinen Natur". Im Individuellen allgemein zu ſein, dies Problem iſt hier gelöſt in ſcharfer Abwendung von Schillers Klaſſizismus, und dies Stilprinzip wird bis ins Empfindungsleben aufgezeigt. Auch hier iſt Allheit, Harmonie von Diſſonanzen, magiſches Schweben zwiſchen vorwärts und rückwärts, der Gegenpol des Geniegefühls; Allheit im Kleinſten, in der Empfindung, Allheit im Größten, in der Welterfaſſung; die Doppelreihe des Tuns und Sehens, die ganze Fülle der Welt und der Geiſt, der ſie betrachtet. Zugleich ſtellt ſich der beſchauende Geiſt mit dar; er ſchwebt darüber in Freude und Ironie. Inſtinkt iſt zur Willkür geworden, dennoch waltet heiligſter Ernſt, ein Sinn für das Univerſum bis zu einer Höhe, wo alles göttlich, gelaſſen und rein iſt.

Und wie dieſe Welt zum Kunſtwerk wird, dieſe Unendlichkeit zur Form, wie Stil in dieſe Fülle kommt, darin liegt die für Friedrich wichtigſte Entdeckung: die Verſöhnung des Strebens mit der Stille, die Möglichkeit unendlich wachſender *Klaſſizität*. Ein neues Stilprinzip iſt damit gegeben. Der Organismusgedanke erreicht hier ſeine ſubtilſte Ausbildung. Der angeborene Trieb des durchaus organiſierten und organiſierenden Werkes, ſich zu einem Ganzen zu bilden, äußert ſich in den größern wie den kleinern Maſſen. Die Einheit liegt darin, daß, was ein *Ganzes* ſein ſoll, in allen Teilen ähnlich organiſiert wird. Jeder notwendige Teil des einen und unteilbaren Romans iſt ein Syſtem für ſich, aber eins umfaßt das andre. Wie Jahresringe des Baums ſich um-

einanderlegen, ergreift dieſe Weltaneignung immer weitere und weitere Kreiſe.

Die Vordeutung auf eine letzte Höhe der Bildung, wo Kunſt und Wiſſenſchaft und Leben eins ſind, iſt hiermit gegeben. Eine neue Art von Klaſſizität iſt entdeckt, eine neue Möglichkeit, das Unendliche als Form zu organiſieren. Friedrich Schlegels Erkenntnisprinzip, das Geſetz der Kriſtalliſation, das in ſeiner Philoſophie, in ſeiner Lebenskunſt wirkſam iſt, enthüllt in ſich hier, an Goethes Dichtung, auch eine neue Möglichkeit künſtleriſchen Bildens: unendlicher Fortſchritt und doch immer Geſchloſſenheit, Form; unerſchöpfliche Fülle des Modernen und doch im Geſamteindruck die Harmonie griechiſcher Objektivität. Im höchſten Sinn iſt eine cykliſche Poeſie hier geahnt; wie aller ſehr geiſtigen Poeſie iſt ihr der Geiſt der Betrachtung und der Rückkehr in ſich ſelber eigentümlich.

Dem neuen Kulturideal entſpricht das neue Kunſtideal. Was innerhalb eines abgeſchloſſenen Horizonts lag an bloßem Leben, was das Menſcheninnere in einem einzigen Augenblick ſtarken Lebens an Erregtheit und Stille, an Elend und Jubel, an Diſſonanz und Harmonie birgt, das Chaos der Leidenſchaften, der Sichtbarkeiten, das wird, im Kunſtwerk treu und lebensvoll hingeworfen und vereinigt, von ſelber ein Symbol allgemeinen Lebens ſein. Aus der Allheit der Weltdarſtellung erhebt ſich die Einheit der Weltempfindung, das war das Kunſtprinzip der Geniezeit. Jetzt wird der Horizont unendlich viel weiter genommen. Auch jetzt ſoll ſich aus der Unendlichkeit die Einheit erheben, aber aus der in der höchſten Bewußtheit, im Medium geiſtigſter Bildung gebrochenen Lebensfülle. Was ein ſolcher Geiſt an Welt in ſich faſſen kann, an Welt in ſich überwinden kann, was er ſo ſehr im Realen durchlebt und durchſchaut hat, daß es aus ſeinem Zuſtand ſein Gegenſtand geworden, was er an unſichtbaren Kräften darin wirkſam fühlt, an Magie darum weben ſpürt, dies ſoll er mit einem zur Willkür gewordenen Inſtinkt im Roman darſtellen — und es wird ein Symbol des allgemeinen Lebens ſein.

Der Umriß einer neuen Kunſtgattung und darin eines neuen Kunſt-

ideals lag hier angedeutet. Es war die Frage, ob ein ganz entfaltetes Empfindungsleben, ein ſo univerſelles Streben, wie es Friedrich eigen war, noch die Kraft hatte, in einer ſolchen Geiſtigkeit ſich ſelbſt zu erfaſſen und der Form zu beugen.

Die Ausſicht auf eine grenzenlos wachſende „Klaſſizität" war der folgenreichſte Gedanke, den der Wilhelm Meiſter in Friedrich Schlegel aufgeregt hatte. So wurde auch ſeinem ſtrengen Schönheitsſinn möglich, einen Ausgleich zwiſchen dem univerſellen Bildungsdrang und der Dichtung, der Kunſt überhaupt, zu verſuchen. Die Gattung des Romans trat nun in den Mittelpunkt ſeiner künſtleriſchen Gedanken und von hier aus teilte ſich das neue Ideal der ganzen Poeſie mit.

Im Roman iſt eine Möglichkeit, den ſich bildenden Geiſt darzuſtellen, er faßt die ſittliche, geſellſchaftliche Bildung mit der künſtleriſchen zu einem Ganzen. Jeder Menſch, der ſich bildet, enthält in ſeinem Innern einen Roman, jedoch keinen neuen, wenn der Künſtler nicht etwa neuer Menſch geworden. Der Roman iſt das Symbol der modernen Zeit, man ahnt in der neuen Poeſie den werdenden Geiſt; die alte zeigt den vollendeten Buchſtaben.

Die Poeſie iſt die eine und ewige. Die eigentliche Kunſtlehre würde mit der abſoluten Verſchiedenheit, der ewig unauflöslichen Trennung von Kunſt und roher Schönheit anfangen. Vollkommene Harmonie der Kunſtpoeſie und der Naturpoeſie iſt das Ziel; dieſe findet man nur in den Alten. Das ganze Altertum iſt ein Genius, der einzige, den man ohne Übertreibung abſolut, groß, einzig und unerreichbar nennen darf.

Aber eine neue Wiſſenſchaft iſt nötig geworden: Philoſophie der Poeſie. Sie geht von jener reinen Schönheit aus und zeigt ihre Schickſale, ihr Wachstum im ganzen durch die ſich bildende, bewußtwerdende Menſchenwelt, wie ſich die großen Syſteme des Lebens: Philoſophie, Poeſie, Praxis vereinen und trennen, wie die Gattungen und Arten ſich miſchen, um den neuen Weltgehalt auffaſſen zu können, wie die modernen Dichtarten ſich bilden, wie dann der ganze Umfang modernen Lebens nur im Roman bewältigt und mit der Schönheit verſöhnt werden kann. Philoſophie des Romans wäre alſo das Ende.

So ließe ſich die abſolute Identität des Antiken und Modernen, die Möglichkeit dieſer Identität aufzeigen. So wird die Poeſie des Romans, die romantiſche Poeſie, als progreſſive Univerſalpoeſie begriffen; ſie ſoll zwiſchen der ſublimen Geiſtigkeit moderner Kultur und dem Bedürfnis geiſtig-ſinnlicher Harmonie eine Verſöhnung ſtiften. So wird in ein ſchon viel gewandertes Wort die ganze Spannung moderner Bildungskämpfe, die ganze Freudigkeit erhofften Ausgleichs getragen und „romantiſch" zum Kampf- und Loſungswort einer neuen Generation vorbereitet.

Das vielverfehmte Wort iſt, nach wechſelnder Vorgeſchichte in England und Frankreich, erſt Ende des 17. Jahrhunderts bei uns in Gebrauch gekommen; damals noch voll Nüchternheit und fern von empfindſamem Beiklang, wird es meiſt in Beziehung auf die romaniſchen Nachbarn — alſo gleich romaniſch — angewendet. Bald nimmt es den Nebenſinn des Extravaganten, Überſpannten an, verbindet ſich auch im 18. Jahrhundert ſchon mit der mittelalterlichen Atmoſphäre voll Minne und Rittertum und faßt ſomit lauter Dinge in ſich, die der Rationalismus verachtet und bekämpft.

In beiden Bedeutungen war das Wort von jeher Friedrich Schlegel geläufig. Beide wurden auch in ihrem Sinn immer mehr vertieft. Das Befremdende, Wunderbare erhielt für dieſen früh mit den Geheimniſſen beſchäftigten Geiſt einen ſtarken Zauber, das unendliche Streben, die im Begrenzten nicht beruhigte Sehnſucht gab ſich ihm darin kund, und die zweite Bedeutung war im Wandel ſeiner hiſtoriſchen Einſicht und ihrer Anwendung auf geliebte Gedichte des Mittelalters und ihnen verwandte der modernen Zeit des ſpöttiſchen Beiklangs bald völlig entledigt worden. Romeo iſt ihm eine „romantiſche Melodie". Mignon und der Harfner ſingen „romantiſche Geſänge".

Jetzt gebraucht er dies Wort — und darin wird er maßgebend für die Freunde — als gleichbedeutend mit Romanpoeſie und bewahrt ihm dieſen Sinn auch, nachdem es ſchon einen weiteren Inhalt erhalten hatte und zur umfaſſenden Loſung der neuen Generation geworden war. Das Wort wird ihm immer mehr ſynonym mit dem, was er als

moderne Poeſie ſchon in Dresden charakteriſiert hatte. Der unvergleichliche Vorzug moderner Kunſt gegenüber der begrenzten Fülle der Antike faßte ſich ihm darin zuſammen.

In „Hermann und Dorothea" lebt der romantiſche Geiſt. Trotz ſeiner Annäherung an das alte griechiſche Epos und trotz großer Ähnlichkeit im einzelnen iſt dadurch die abſolute Verſchiedenheit im ganzen bedingt. Auch wo es am homeriſchſten ſcheint, läßt ſich doch ein Bewußtſein, eine Selbſtbeſchränkung wahrnehmen, die höchſt unhomeriſch oder vielmehr überhomeriſch iſt. So ſteht das Gedicht durch ſeinen romantiſchen Geiſt weit über Homer, dem es an Ethos und Fülle weit nachſteht. Man könnte es ein romantiſiertes Epos nennen, aber freilich in ganz anderem Sinne als das Romanzo der Italiener. So eignet dem Wort der Unterton der modernen Geiſtigkeit, der Bewußtheit, der Selbſtbeſchränkung, und es nähert ſich immer mehr dem neuen Lebens- und Bildungsideal.

Durch die Beziehung auf Wilhelm Meiſter bereichert ſich ſein Inhalt unendlich. Nicht mehr bloße Gefühlstöne, bloß mitſchwingende Forderungen modernen Geiſtes machen ſeine beſondere Färbung aus. Es wird zu einem „durch enthuſiaſtiſche Abſtraktion gebildeten Ideal" der Kunſt; es umſpannt die höchſten Forderungen modernen Kunſtſtrebens, Ideale der Allheit und Totalität, Möglichkeit neuer Klaſſizität.

In ſolcher Fülle des Inhalts verwirrt ſich ſeine ſachliche Begrenzung. Es wirkt mehr durch ſeine Atmoſphäre, als Stimmungsbegriff, als Symbol eines neuen Geiſtes. Nur kurze Zeit bleibt es auf die Gleichſetzung mit Romanpoeſie beſchränkt. Schon im zweiten Athenäumsheft wird es in wirrem Enthuſiasmus von Friedrich Schlegel als umfaſſende Loſung einer neuen Generation, einer neuen Geſamtkunſt ausgegeben. Schon hat ſich die ganze Flut neuer, ungeſtüm ergriffener Ahnungen, der ganze Univerſalismus ſeiner um neue Philoſophie und neue Bildung kämpfenden Gedankenwelt dem äſthetiſchen Begriff bedrohlich genähert. Indem ſie vollends einſtrömte, mußte ſich zeigen, ob die Identität des Modernen und Antiken wirklich zu erreichen war, ob nicht der werdende Geiſt jede Feſſel deſſen „was ſein muß" in der Kunſt dennoch ſprengen würde.

Das berühmte Fragment des Athenäum faßt die Ausgangspunkte des romantischen Bekenntnisses zusammen: die französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, Goethes Meister.

Hier gleich tut sich der ganze Zusammenhang auf, in den die neue Losung im Universalismus des Schlegelschen Weltbegriffs verflochten ist. Die französische Revolution nennt er anderwärts eine Allegorie auf die Wissenschaftslehre. Revolutionen sind ihm „universelle, nicht organische, sondern chemische Bewegungen". Die Franzosen dominieren deshalb im Zeitalter, weil der chemische Sinn bei ihnen am allgemeinsten erregt ist. Das ganze Zeitalter scheint ihm von diesem Geist bestimmt zu sein.

Diese immer wiederkehrenden Gedanken vom chemischen Zeitalter sind für die Geschichte der Romantik sehr wichtig; die Mission eines Geistes wie Friedrich in der damaligen Welt wird hier klar. Die lebhafte Empfindung dieser Generation wird verständlich, die ungeheuren Auflösungen, Umwertungen jener Epoche, der ganze Zersetzungsprozeß, in dem zum erstenmal in der deutschen Geschichte eine Kultur von weitestem Umfang und vollendetster Durchbildung — die erste, die das moderne Europa überhaupt besessen hat — völlig auseinanderbrach und lächerlich wurde. Das rapide Auf- und Nieder des geistigen Lebens stelle man sich vor. Die Geniezeit war über Nacht gekommen, ein kleiner Trupp genialer Jünglinge hatte das ganze Heer der Aufklärung auseinandergetrieben. Noch lagen überall die zerstreuten Herrlichkeiten; einst bewunderte Männer waren nun lächerlich, bewunderte Ordnungen waren Kinderspott; und schon diese Geniezeit selber war lächerlich geworden — die Geschichte von den Gergesener Säuen schien eine Prophezeiung auf diese Kraftgenies —, neue Ideale standen im Kampf, die Weltansicht war durch das kopernikanische System Kants und Fichtes umgedreht. Die großstädtische Gesellschaft war in Auflösung, angesehene Frauen brachen die Konvention um der Leidenschaft willen. Es war ein

Schauspiel ohnegleichen, wie nun eine durch fast ein Jahrhundert eingewurzelte Kultur sich löste, wie Dinge, die fast hundert Jahre festgestanden hatten, nun in Bewegung kamen, Dinge der Seele, der äußeren Ordnung, der Politik, der Moral.

Die Kräfte kamen in Umschwung, in dem Strom des Werdens wurde alles erstarrte Sein fortgerissen, alle Aspekte veränderten sich; man empfand zum erstenmal historisch. Die chemische Natur dieser Historie ist Friedrich völlig klar, und sie muß als Kritik, als Witz, als Geselligkeit, als Roman die zähen Massen in Flug bringen. Überall ist neuer Umlauf der Kräfte nötig, überall muß durch Bewegung und Trennung, Mischung und neue Vereinigung die geistige Grundlage hergestellt werden.

Die letzte Schutzwehr der alten Zeit, das Dogma der allgemeinen in allen gleichen Vernunft, war nun auch gefallen. Der neue Individualismus brach überall hervor. Aber nirgends als die Frivolität der großen Spötter im Niedergang der Kultur, überall als das Gefühl des Neubaues, des Anfangs, das Gefühl heiligen Ernstes, neuer Weltjugend, als der tollkühne Glaube, gleich in einem Mal im Einzelnen den Gott herauszubilden, das Gesetz aufzurufen „durch Bildung", das Allgemeine wirklich zu machen durch Universalität, überall als der glühende Wunsch, die mutwillig auseinandergetriebenen Stoffe und Kräfte zu neuer Harmonie, neuer Totalität zu binden.

In dieser allgemeinen Bewegung wurde nun das Neue in der Kunst als „romantische Poesie" konstituiert. „Romantische Poesie ist unter den Künsten, was der Witz in der Philosophie, geselliger Umgang, Freundschaft, Liebe im Leben ist", also die chemische Energie, der neue Anstoß, die enthusiastische absolute Kraft, die allgemeine Bewegung. Sie ist zunächst gar nichts Inhaltliches, gar kein Programm dieser oder jener inhaltlichen Mischung, gar keine Zusammenklitterung der geistigen Sondergebiete zu einer unkünstlerischen Über-Poesie, sondern nur die absolute Forderung geistiger Bewegung, der Zwang einer seelischen Energie, das Bedürfnis eines neuen Lebensgefühls. Sie soll den großen Ausgleich bringen, die Totalität herstellen zwischen den einzelnen Menschenkräften und -gebieten.

Man ſoll nicht in den alten Formen den Frühling andichten, ſondern ſehen, wie der Frühling ausſieht in der neuen Weltjugend, in einer Epoche ſo vielfacher geiſtiger Bewegung. Man ſoll ſich bilden, ehe man Künſtler ſein will. Man ſoll die Formen der Kunſt mit Bildungsſtoff ſättigen, dann wird die Poeſie lebendig und geſellig, und Leben und Geſellſchaft wird poetiſch werden. Die neue Geſellſchaft braucht eine neue Dichtung. Dies iſt, von den myſtiſchen Terminologien gelöſt, der Sinn dieſes Programms.

Die neue Univerſalität iſt Wechſelſättigung aller Formen und Stoffe; was bisher Schönheit war, iſt nicht ſtark genug, in einem ſo bewegten Innern die Harmonie herzuſtellen. Philoſophie, ſittliche Erfahrung und Poeſie müſſen ſich vereinen, durchdringen; die großen Potenzen der Bildung müſſen den Menſchen frei machen. So erſt kann aus dem Gemüt die namenloſe Kunſt entſpringen, welche das verworrene Leben ergreift und zur ewigen Einheit bildet.

Der Geiſt muß geſellig ſein, das Univerſum muß in ihm ausgewachſen und reif geworden ſein. Das allſeitige Verſtehen, Nachleben — Philoſophie muß ihn erfüllen. So erſt kann er die neue Schönheit ſchaffen. In dieſem Sinn iſt ſie progreſſive Univerſalpoeſie, in dieſem Sinn iſt ſie allein unendlich, weil ſie allein frei, weil ſie mehr iſt als nur Art, mehr als Romanpoeſie — ſie iſt gleichſam die Dichtkunſt ſelbſt. Der höchſten Bildung fähig, iſt ihr eigentliches Weſen, daß ſie ewig nur werden, nie vollendet ſein kann. So iſt ſie die Poeſie des neuen, in Enthuſiasmus und Bildung ſelbſtändigen Menſchen.

## Die neue Schönheit

Und was iſt nun die Schönheit dieſes neuen Menſchen? Wie wird die Welt poetiſch? Welche äſthetiſche Luſt entſpringt aus dieſer durch Bildung und Enthuſiasmus frei gewordenen Geiſtigkeit? Hier erſt bekommt die Lebensſtimmung der Univerſalität, die er als Ironie bezeichnet hat, ihren tiefſten Sinn. Es zeigt ſich, wie ſie erwächſt aus ſeinem echten Schönheitsbedürfnis, wie die reichſte Quelle ſeines innern Lebens bei aller überſpannten Geiſtigkeit hier emporkommt. Das „Kindliche, Naive" in Friedrichs Natur wird von ſeinen Freunden immer neu betont. Er liebt die großen und ſtarken Züge an den Menſchen, er faßt ſchnell und tief, er hält alles für ſchwach, was nicht feurig und ſtark erſcheint. Höchſte Energie des ſeeliſchen Lebens iſt ſein Grundzug und ihr äſthetiſcher Ausdruck iſt Freude. Schon der Zweiundzwanzigjährige hat tief und ſchön über Schönheit und Freude nachgedacht. Er liebt die Griechen, weil ſie die Freude wie die Lebenskraft für heilig hielten. Er liebt ihre Komödien, weil ſie ein Rauſch der Fröhlichkeit und zugleich ein Erguß heiliger Begeiſterung ſind. Dieſe Vermählung des Leichteſten mit dem Höchſten, des Fröhlichen mit dem Göttlichen, enthielt eine große Wahrheit: die Freude iſt an ſich gut, auch die ſinnliche enthält einen unmittelbaren Genuß höhern menſchlichen Daſeins. Sie iſt der urſprüngliche Zuſtand der höheren Natur des Menſchen. Schmerz iſt der Grund des tieriſchen Daſeins. Die Freude verkündigt nicht bloß Leben, ſondern auch Seele. Leben und unbeſchränkte Freude bedeuten Liebe. Der höchſte Moment der Lebenskraft iſt ſeine Verdopplung, der Genuß eines homogenen Lebens. In der Freude verlieren ſich alle Grenzen. — „Luſt tiefer noch als Herzeleid, denn alle Luſt will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit", dies Nietzſchewort klingt an. „Der Menſch erät den völligen Genuß, nach dem er nur ſtreben kann, ohne ihn zu beſitzen. Seine höchſte Freude iſt ihm ein Bild von dem höchſten Genuß des unendlichen Weſens." Das höchſte tragiſch Schöne iſt in griechiſcher Kunſt erreicht, das höchſte komiſch Schöne nicht, trotz der Lebensbedingung der Freiheit.

Das tragiſche Genie ſcheint überhaupt früher rege zu werden als das komiſche. Das erſte erfordert nur die „Hauptmaſſen der menſchlichen Bildung", das letztere entſteht nur auf der Höhe der Bildung. Nach dem Ideal der komiſchen Kunſt ſoll das wirkliche geſellige Leben poetiſiert werden, ſo muß ein ganz neuer Stoff erſt zur Poeſie erhoben werden. Er verteidigt Ariſtophanes gegen den Vorwurf, er unterbreche oft die Täuſchung; dieſe Verletzung iſt Lebensfülle und erhöht die Wirkung. „Die höchſte Regſamkeit des Lebens muß wirken, muß zerſtören; findet ſie nichts außer ſich, ſo wendet ſie ſich zurück auf einen geliebten Gegenſtand, auf ſich ſelbſt, ihr eigen Werk; ſie verletzt dann, um zu reizen, ohne zu zerſtören." In dieſem Erleben iſt eignes Schönheitserleben tief, und weit über Ariſtophanes hinausgreifend, ausgeſprochen. Noch heut ſo heiß begehrte Ideale zukünftiger Kunſt ſind angedeutet, eine Poeſie von reiner, faſt religiöſer Fröhlichkeit, gereinigt von aller Not, von allem Bedürfnis, heilige Spiele der Kunſt, ein inneres Bacchanal, ein rauſchendes Feſt der Seele, wie es in enthuſiaſtiſcher Muſik bisweilen aufklingt oder in ein paar leuchtenden Farben des Frühlings oder in der verklingenden Beſeligung irgend eines großen, ſtillen Erlebens. Wann wird dieſe Zeit kommen? Sie iſt ſo lange nicht möglich — das hat Friedrich ſchon ausgeſprochen —, bis ſich das Verhältnis der Empfänglichkeit zur Selbſttätigkeit im Menſchen ganz ändert, bis reine Freude, ohne Zuſatz von lächerlichem Schmerz, ohne komiſche Verwendung des Schlechten, überhaupt ohne alles Lächerliche, hinreicht, unſern Trieb aufs höchſte zu ſpannen.

Und dies Höchſte der Seele wird geiſtige Freude ſein, nicht heftig, unruhig, ſinnlich wie die, welche das Komiſche erregt und im Rauſch bloßen Lebens den Geiſt mit fortreißt. Ohne Harmonie, ohne Form iſt ſie nicht vollendet, und der Genuß der Harmonie erfordert Beſonnenheit, Beiſammenſein der ganzen Seele. Im Athenäum, wo er den ariſtophaniſchen Geiſt und den Olymp der Komödie als romantiſch in Anſpruch nimmt, faßt Friedrich dies alles zuſammen: „Das Weſen der komiſchen Kunſt bleibt immer der enthuſiaſtiſche Geiſt und die klaſſiſche Form." Dieſe Freude iſt nun die tiefſte äſthetiſche Luſt des in Bil-

dung selbständig gewordenen Geistes. Und das Lebenselement, die tiefste Kraft, mit der der Geist aus seiner absoluten Freiheit sich selber genießt, die Stimmung, die der „Ironie" zugrunde liegt, ist nun eben diese enthusiastische Kraft ästhetischer Freude.

Aus dieser Freude kommt dem anschauenden Geist somit dieselbe Freiheit, mit der der reife und bildungsgesättigte Mensch im ewig bewegten Strom der Welt und der Gedanken sich aller Fesseln ledig und aus dem Sklaven der äußeren Eindrücke zum Herrn seiner innern Welt macht. Alles, was sich nicht selbst anihiliert, ist nicht frei — nichts wert. Alles, was etwas wert ist, muß zugleich dies sein und das Entgegengesetzte.

Die Stimmung des historischen Philosophen, des welt- und seelenkundigen Zeugen alter und neuer Schicksale wird hier auf der letzten Höhe eins mit der ewigen Lust, in der der Geist seine Unendlichkeit in sich selber fühlt, seine äußern Reichtümer als seine innere, eigenste Unbegrenztheit anschaut. Nur durch diese ästhetische Grundkraft vermag sich der Geist, der „sehnsuchtsvolle Hungerleider nach dem Unerreichlichen", auf Augenblicke zu ersättigen. Und diese selbe Stimmung ist nun das Lebenselement der neuen Schönheit, ist das Medium, durch das die Lebensgefühle in Schönheitsgefühle übergehen.

Diese Formel war ja Schiller und Friedrich gemeinsam, und gewiß ist für die begriffliche Ausbildung Schiller wichtig geworden. Das tiefe Künstlertum Schillers bewährt sich in seiner Theorie da am schönsten, wo sich der ethischen Freiheit, der allgültigen Vernunftfreiheit, die das erzeugende Fundament Kantischer Moral und klassischer Ästhetik bildet, eine ganz andre, ursprünglichere, individuell geartete Freiheit unterschiebt, die er Spieltrieb nennt. Es ist dieselbe Grundkraft des ästhetischen Menschentums, die der junge Schlegel Freude genannt hatte, und die Schiller hier als die eigentliche Bedingung ästhetischer Wahrnehmung, ästhetischer Anschauung nachweist. Der Geist muß am Schein sich genügen lassen, im Spiel sich seiner freien Kräfte bewußt werden, im Betrachten die Rücksicht auf Not und Bedürfnisse, auf die ganze Zweckwirtschaft abtun, dann empfindet er ästhetisch. Das freie Spielen

mit den Dingen, das der männlich Stolze ſonſt in der Starrheit des Formtriebs gefeſſelt hielt, löſt ſich hier in einen ganz neuen Klang aus dieſen harten Begriffsketten der faſt politiſchen Schönheitstheorie.

Dies Kapitel iſt das einzige, wo ſich Friedrich nicht nur in Begriff und Wort mit Schiller treffen konnte, wo er für den bei ihm freilich viel ungeſtümeren, feſſelloſeren Lauf der Empfindungen Klärung und Zuwachs erhielt. Freilich ging es bei ihm ſofort ins Extreme weiter. Das freie Hinſchweben wird immer mehr zur Willkür des Spiels; in das volle Genügen am ſchönen Schein miſcht ſich die ſkeptiſche Stimmung des im Haus der eignen Seele nicht zufriedenen, des durch alle Länder und Zeiten ungeduldig wandernden, des bis zu ſkeptiſchen Konſequenzen weiter philoſophierenden Relativiſten. Aber tiefer noch als in Wirkungen dieſer „hiſtoriſchen" Zeit iſt die Notwendigkeit dieſer Ausartung in einem Bedürfnis des romantiſchen Charakters gegründet. Die Wendung des Lebensgefühls, die in der idealiſtiſchen Epoche allerorten einſetzt, erreicht hier erſt wirklich den Gegenpol des naturaliſtiſchen Empfindens der Geniezeit.

„Gegenwart" war die Loſung dieſer Zeit, „Nahheit" bezeichnet den immer mitſchwebenden Gefühlston ihrer Erlebniſſe. Die neuen Kulturideale haben dieſe Unmittelbarkeit des Gefühls, die nur durch „Dumpfheit" erreichbar war, zerſetzt, ſie fordern Bewußtheit, innere Klärung, Läuterung. Freilich war damit auch die ſchützende Hülle des Unbewußten, triebartig Inſtinktiven weggeweht, aus der allein ſtarkes, vollkräftiges Handeln und Empfinden hervorgehen kann. Immer mehr kamen die Schwächungen des Inſtinkts, die Zerſetzungen der Gefühlskraft auch als Schattenſeiten im Empfindungsleben zum Vorſchein. Die Geſundheit kraftvollen Denkens war ſchon durch das Reflexionsgeſetz Fichtes bedroht, das den Geiſt immer höher hinauftrieb auf den Stufen des Sich-ſelbſt-anſchauens, auf Stufen, die doch nur im Ich geſtützt waren. Den romantiſchen Charakter bezeichnet ein analoger Vorgang im Gefühlsleben. Das Erleben wird nur noch zwiſchen Spiegeln möglich. Die dumpfe Leidenſchaft gibt keinen äſthetiſchen Reiz, wenn ihr nicht die Spiegelung zur Seite geht oder nachfolgt. Der Reflexions-

trieb des Gefühls erklimmt auch hier immer gewagtere Sproſſen. Freilich wurde die Schönheit oft dadurch leicht und klar, und die Spiegel waren oft von jener ſeltſamen Kraft, die die Dinge deutlicher macht und doch zugleich ihr Geheimnis mehrt. Das Bewußtwerden war eine äſthetiſch zeugungskräftige Loſung, wenn nur der Mutterſchoß des Unbewußten nicht zu ſehr erſchöpft wurde, die Schwerkraft nicht zu ſehr von jener unterſten Lebensſchicht abgezogen wurde, aus der allein die Sicherheit der Lebens- und Gefühlsgeſtaltung kommen kann, die den Menſchen als Perſönlichkeit ausweiſt.

Schon in der Schlegelſchen Äſthetik erreichen aber die begrifflichen Konſequenzen dieſes Empfindungszuſtandes gefährliche Spitzen. Die Hauptforderungen ſind entſchiedene Fortſchritte. Die romantiſche Poeſie kann ſich ſo ins Dargeſtellte verlieren, daß man glauben möchte, poetiſche Individuen jeder Art zu charakteriſieren, ſei ihr ein und alles, „und doch kann auch ſie am meiſten zwiſchen dem Dargeſtellten und dem Darſtellenden frei von allem realen und idealen Intereſſe auf den Flügeln der poetiſchen Reflexion in der Mitte ſchweben, die Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endloſen Reihe von Spiegeln vervielfachen".

Die Schönheit iſt alſo vom Stoff nicht abhängig. Wo der Geiſt in der Verfaſſung dieſer ſchwebenden Freiheit, dieſer leichten, ſpielenden Fülle, dieſer „abſoluten Phantaſie" iſt, adelt er den Stoff zur Poeſie. Es gibt keinen Inhalt des Lebens, auch nicht des in Wiſſenſchaft erkannten Lebens, das nicht ſo wieder zu erleben, wieder zu erkennen wäre, daß Schönheit aus den Dingen entſteht. „Der Geiſt jeder Wiſſenſchaft muß philoſophiſch ſein." Philoſophieren iſt die Tat des anſchauenden Wiederzeugens, des Loslöſens der Dinge aus ihrem Zweckzuſammenhang, ihres Sinns aus der Stofflichkeit, ihrer Bewußtheit aus der Dumpfheit. Kunſt iſt die Darſtellung dieſer gelöſten, bewußt gewordenen Wirklichkeitsbilder.

Daß Luſt und Unluſt nicht für das Eigentümliche der Gefühlswelt genügen, weiß Schlegel ſo gut wie Novalis. Auch er ahnt die Möglichkeit eines „unendlich reizenden Schmerzes". Er nennt all die will-

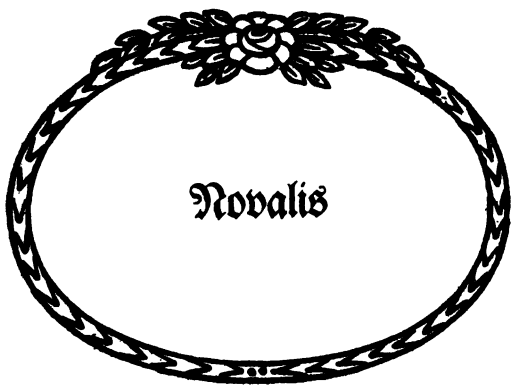
kürlichen und seltenen Verknüpfungen und Verwechslungen, die er in der Empfindungs- und Gedankenwelt, im Dichten und Handeln ahnt, das „Bizarre". Es gibt Bizarrerie der Begeisterung, die sich mit der höchsten Bildung und Freiheit verträgt, und das Tragische gleichsam vergöttlicht, z. B. in der Braut von Korinth, die Epoche in der Geschichte der Poesie macht; in fast burlesken Stellen erscheint das Schreckliche zermalmend groß. So sucht er hier schon die Herrschaft des Ästhetischen bis in die dunkelsten Regionen des Innenlebens vorzuschieben und denkt sich für die Eroberung und Pflege dieses Zwischengebietes neue Gattungen aus. Novelle und Märchen werden hier wichtig. Jene muß in jedem Punkt ihres Seins und Werdens neu und frappant sein. Diese sollte wie die Romanze die als bizarr gefaßten Seelengebiete für die Poesie fruchtbar machen.

Der Herrschaftsgang der Poesie, den R. M. Meyer als kennzeichnend für das neunzehnte Jahrhundert aufgestellt hat, nimmt hier theoretisch seinen Ausgang. Ferner ist eine bisher unerhörte Verfeinerung des Schönheitslebens angebahnt, ein Hellwerden aller inneren Vorgänge, ein Wegräumen all der trennenden Wände, die bisher um die einzelnen Bezirke des Geistes standen, ein wechselseitiges Sich-bereichern und Durchdringen, eine Durchsichtigkeit des Erlebens, die eben jene geistige Freude, wenn sie nur stark genug im Unbewußten ruht, erst möglich machen kann.

Schlegel redet damit zunächst keineswegs einer grenzenlosen Willkür das Wort. „Schein der Willkür" gehört zum Wesen des Romantischen, aber es ist ja eben nur jenes Gleichgewicht gemeint im System der inneren Welt, also nicht das Wählen artistischer Genüßlinge, sondern ein aus ungeheuren Spannungen resultierendes Gefühl der inneren Stärke. Aber eben diese Stärke ist an manchen Stellen sogar in der Theorie unmöglich gemacht. Sie kann nicht mehr vorhanden sein, wo der Gegenwartston des Erlebens völlig ausgelöscht ist, wo die Substanz der Empfindung über ihren Spiegelungen völlig verloren ging. Schon wenn im Wilhelm Meister dies magische Schweben der Empfindung zwischen rückwärts und vorwärts bewußt wird, ist die Theorie auf diesem Weg. Für die Goethesche Welt ist die Beobachtung gewiß sehr fein; es bezeichnet

geradezu den Altersstil der Goetheschen Empfindung, daß jener Gegenwartston in ihm fast völlig ausgelöscht ist und der Augenblick der Empfindung wie in der Trilogie fast nur noch aus dem besteht, was aus früher oder später in ihm zusammenströmt. Nur war es hier die organische Entwicklung eines durch Schicksal und Arbeit überreich gesättigten Lebens, und wie alles Dichten von je und mit wenig Unterbrechung bei Goethe durch einen unbewußten, dem Traum zu vergleichenden Vorgang bedingt war, in dem sich die Erinnerungsbilder seines Lebens aus sich selber zu Gefühlssymbolen reinigten und zu Lebensketten von unmittelbarer Schönheit verschlangen, so kommt jetzt im Alter der Inhalt selten mehr in großen, allein durch den Moment hervorgerufenen Erschütterungen zutage, sondern gleichsam schon als ein solches Erinnerungsbild oder wie ein schöner und seltner Lebenskeim in seine Seele, um den sich alsbald aus ihrer tropisch reichen Nähe und Ferne nach festen Gesetzen die kristallischen Bildungen drängen, um das schmerzliche Wachstum des keimenden Lebens mild zu hemmen.

Wenn nun in einem unvergleichlich ärmeren und noch erst zum Leben bestimmten Menschen das Empfinden sich dieser psychischen Form nähert, müssen zuweilen Vorgänge entstehen, in denen nur der im Gedanken zurückbleibende Hauch eines Lebensmoments, nur der Niederschlag in der bewußten Geistigkeit als Stoff heimgebracht werden, in denen sich nur die Spiegelbilder selber spiegeln — es müssen Forderungen kommen wie die von Friedrich Schlegel.


Novalis

Das erſte Stück Leben, in dem Romantik gelebt, in dem die Wirklichkeit ſelber Poeſie ward. Gerade der vermeinte „Pedantismus der Beobachtung" bezeichnet das Weſen von Novalis' Liebe. Ihn lockt und bannt das Leben der unbewußten, gütevollen Natur, dies Leben der reinen, unverdorbenen Menſchenſeele. Wie ſie durch den Alltag geht, durch Haus und Hof, Geſchäftigkeit und Spiel, Bewegung und Tanz und Religioſität; wie ſie mit Menſchen iſt, urteilt, ihre Art ſich zu freuen — zu betrüben. Sie will nichts ſein. Sie iſt etwas. Sie macht nicht viel aus Poeſie, aber — an Sophie anſchließend ſagt Novalis von den Frauen — ſie ſind geborene Künſtlerinnen. Sie ſind vollendeter, freier als wir. Ihre Natur ſcheint unſere Kunſt — unſere Natur ihre Kunſt zu ſein.

Es iſt deutlich, daß hier eine ganz neue Art von Schönheit empfunden wird. Dieſe Liebe hat ſo gar nichts von der gewöhnlichen. Sie iſt keine ſinnliche Leidenſchaft; nach faſt zwei Jahren innigen Zuſammenſeins, als er die Umriſſe von Sophiens Daſein feſthält, weiß er noch nicht, ob ihr Temperament erwacht iſt. Sie iſt keine Schwärmerei, kein trunkenes Seligſein in Stimmungen, kein Überſchwang ſehnſüchtiger Gefühle. Sie iſt faſt nüchtern, ſie iſt in den einfachſten Alltag eingekehrt, in den Gang des gewohnten Lebens, in die Merkwürdigkeit des ganz Gewohnten und Alltäglichen.

Ein ſeiner Reichtümer kundiger Geiſt, voll Bewußtſein, voll Trieb ſich zu bilden, iſt hier ſelig gebannt im Anſchauen eines Kindes, im Wunder der bildungsloſen Schönheit, die ganz unwiſſend durch das Treiben der Menſchen geht, der alles zur Kunſt wird, alles anmutvoll, gütevoll, unendlich reich durch die Schönheit des bloßen Daſeins, des Bewegens und Schauens.

Novalis idealiſiert nicht, er beobachtet nur; er erlebt die höchſte Seligkeit in den kleinen, flüchtigen Momenten. Er weiß, daß auch eine Kehr-

seite da ist; er hat wohl kühlere, bittere, ja schmerzende Augenblicke, wo er irre wird an solchem Leben, wo es ihm leer, gemein, alltäglich scheinen muß. Aber der Grund seiner Liebe war viel tiefer in ihn eingesenkt. Er hat Tage gehabt, wo ihm der Besitz, das Erfülltwerden seiner Hoffnungen das Geringste dünkt, wo Scheitern „sein altes Gleichgewicht nicht erschüttern könnte", ihn nicht ärmer machen könnte in der ewigen Liebe zu dieser Schönheit. Er will seine Seele erheben über die Sphäre, wo der Zufall äußerer Störungen und Forderungen schmerzen und beglücken kann. — — — — — — — — — — — — — — —

Im April 1797 geht er nach Tennstedt, um den Tod seines Bruders nicht zu sehen. Er harrt des Morgenrots, das ihn zum frischen Leben in der wirklichen Welt ermuntert. Keine Klage, Träne bei der Todesnachricht von Erasmus. Er schreibt an Karl: „Sei getrost, er hat überwunden. Die Blüten des Menschenkranzes lösen sich hier einzeln auf, um ihn dort schöner und inniger zusammenzusetzen." Er glaubt, dieser Sehnsucht, diesem festen Willen, zu sterben, müsse der Körper nachgeben.

Der „Zielgedanke" richtet sich so auf. Es soll hell werden in ihm, die fremden Dinge sollen abfallen, die Besonnenheit soll herrschen in ihm, die heitere, fröhliche Sicherheit, in Liebessehnsucht, in „ruhiger Verzweiflung", im Fortgefühl des Schmerzes. Der Liebende muß die Lücke ewig fühlen, die Wunde stets offen erhalten. *Ohne* seine Sophie ist er gar nichts, *mit* ihr alles. Sie ist ihm Inbegriff aller Liebeskraft, des nie zu stillenden Verlangens, der ewigen Sehnsucht. Aber nicht als dumpfe Versunkenheit, nicht als blinde, einsame Tiefe des Schmerzes, sondern als Vertrauen auf die unsichtbare innere Welt, die sich in heiterer Ruhe offenbaren wird, wenn die tobenden Unruhen aus Leben und Seele gewichen sind, wenn der verzehrende „sinnliche Schmerz" abfällt, klar wird, still wird in der ruhigen Verzweiflung, in der ewigen Liebesgewißheit.

Die Welt ist ihm ausgestorben, seine Hauptaufgabe ist, alles in Beziehung auf ihre Idee zu bringen. Durch Streben und gewisse Mittel will er auch bestimmte Stimmungen nach Willkür erregen können, im Wechsel der Lebensszenen, in den Veränderungen des Gemütes das

beſſere Selbſt behaupten lernen. Jetzt erſt lernt er ſich kennen und genießen. Er will nur in ihr leben, um ihretwillen, in jedem Augenblick ihrer wert, in der Stimmung der „höheren permanenten Reflektion", in der reinen Höhe, im Beiſichſein des Geiſtes. Das Ziel, das in unerreichbarer Ferne fremd und doch ſo feſt in ihm ſteht, macht er ſich nah vertraut durch das Gedächtnis der Geliebten. Dieſer Kult vollzieht ſich in der Weiſe der noch etwas empfindſamen Überſchwenglichkeit der Zeit: die Pflege des Grabes, die abendlichen Gänge in „das ſtille Land", Söfchens Bild neben ſich auf dem Kanapee — im grünen Halstuch fällt ſie ihm ein —, der ſtille, traurige Genuß ihres Todes.

Dann kommen die Regungen der furchtbaren Krankheit, die die Seele ſo ſtill macht, ſo namenlos, ſo wunſchlos, daß der begehrende Körper mit der bitteren Gewalt der Empörung die Sinnlichkeit zum Wort bringen muß. Durch häufige körperliche Anſtrengungen und Hut vor Trägheit will er ſich ſchützen vor der „phantaſtiſchen Luſt". „Mannſein kommt von Gott." Es ergreift ihn die Furcht vor dem gefährlich Krankwerden, „ſo entſetzlicher Jammer, in dem was mir begegnet iſt", dann wieder peinigende Zweifel. Er fühlt, daß es ſo ſeine Beſtimmung iſt: Ich ſoll hier nicht vollendet werden, alle Anlagen ſollen nur berührt und rege ſein, ich ſoll hier nichts erreichen, ich ſoll mich in der Blüte von allem trennen. —

## Die „Hymnen an die Nacht"

Mit der vita nuova ſetzt das Gedicht ein, mit dem Eintritt in die höhere Welt, die wirkliche. Aus dunklen Stimmungen, in der Dämmerung ſeines Schickſals geht der Dichter auf die Fahrt. Nahvertraute Stunden, die jedem kommen, ruft er auf, damit ſie uns an die Pforte ſeines Reiches führen, die Stunden, wo die Seele im Zug ihrer fernen Erinnerungen, Wünſche, Kindheitsträume müde geht wie nach der Sonne Untergang, und die Augenblicke, wo ſie nach unwiederbringlichem Verluſt ihres höchſten Gutes, ihres ganzen Heiles kraftlos in unſäglicher Angſt nach Hilfe ſchaut. Klagende Töne einer unſäglichen Trauer ſtöhnt er in die Nacht, die nur dem kommen, der einſam iſt, wie noch kein Einſamer war. Der Mantel der Nacht deckt alles. In ſüßer Trunkenheit entfalten ſich die ſchweren Flügel des Gemütes. Unausſprechlich dunkel iſt alles, was da der Seele geſchieht. Nur in leiſeſtem Anklang vertrauter Stimmungen deutet er auf dies Unfaßbare, das ſich nicht erhellen will. Aber ihm wird es Leben; ihm kommt Licht in dies Dunkel, Licht der Nacht, der Trunkenheit, eine Helle, die hier erleuchtet und dennoch des bunten Tages unbedürftig iſt, ein Licht, das hier führen kann und dennoch dem „luſtigen Gezelte" des Farbenſpiels nicht entſtammt. Die Weltenkönigin ſendet es ſelber, aus der eigenen Tiefe des Gemüts hebt es ſich empor als die Geliebte ſeiner Seele, als die liebe Sonne der Nacht, die ihm die Nacht zum Leben verkündet, der er ins tiefe, dunkle Auge ſehen kann, wo lauter Lieb' und Seligkeit iſt, mit der er inniger ſich zu miſchen verlangt, damit die Brautnacht ewig währe.

So vermag er von dem Unſagbaren zu ſprechen, Worte zu finden für Dinge, die die Seele nur namenlos empfängt, Bilder für ein Geſchehen, das bilderlos im Schweigen vorübergeht. Und mehr als dies, er ſpricht damit ein Letztes ſeiner Myſtik überhaupt aus. In dieſem Preis der Weltenkönigin, in dem die traumhafte Trunkenheit dieſer Symbolik hell austönt, in dem die dämmerig verſchwebenden Worte klar ſich ſammeln, birgt ſich der Sinn dieſes ganzen Erlebens. Er dankt ihr, der hohen

Verkünderin heiliger Wonnen: „ſie ſendet mir Dich — zarte Geliebte — liebe Sonne der Nacht — nun wach' ich — denn ich bin Dein und mein — Du haſt die Nacht mir zum Leben verkündet."

„Ich bin Dein und mein" — auch die einſamſte, innerſte Tiefe des Geſchehens muß die Seele als Bild, als Wort ſich deuten, um ſie überhaupt erleben und empfangen zu können, und die letzte Deutung der Seele, die innerſte, tiefſte Weiſe, eines Dinges ſich verſichern zu können, iſt die Liebe. Auch wo für das Wort ſchon eine brückenloſe Einſamkeit iſt, findet die Liebe noch einen Weg. Sie iſt die einzige Kraft des Menſchen, die aus der unſeligen und ſinnlos ſcheinenden Verlaſſenheit jedes Dinges, aus dem ewigen Andersſein und Getrenntſein noch eine Quelle von Sinn und Beſeligung zu erſchaffen vermag. So iſt ſie — nach dem Glauben der Romantik — der Sinn des Lebens ſelber, und nur in der Antwort ſeines Du kann jedes Ich ſeine unendliche Einheit ganz fühlen.

„Ich weiß nicht ob ich das Univerſum von ganzer Seele anbeten könnte, wenn ich nie ein Weib geliebt hätte."

Friedrich Schlegel und Novalis ſprechen hier das Bekenntnis aller Romantik aus. Die Liebesmyſtik iſt ihre letzte Wurzel. Aus ihr entfaltet die Romantik ihr tauſendzweigiges Bekenntnis. Durch ſie fühlt ſie ſich mit der Religion Chriſti tief verbunden. Durch ſie iſt aber auch alle Myſtik mit Sinnlichkeit, mit Wolluſtreligion verſchlungen. „Die Wolluſt wird in der einſamen Umarmung der Liebenden wieder, was ſie im großen Ganzen iſt, das heiligſte Wunder der Natur —". Die Hymnen des Novalis entfalten dieſe Liebestrunkenheit. Sie ward noch nirgends, außer in der chriſtlichen Religion, zu einer Welt von ſo keuſcher Reinheit entfaltet.

Als Liebesnacht wird dieſe Seligkeit des „höheren Raumes" genoſſen. Als ſüße Trunkenheit und Wolluſt ſenkt ſie ſich in die empfangende Seele. Der Dichter ſpricht den Schlaf heilig, die Toren kennen ihn nur als den Schatten, der ſie mitleidig umfängt, aber ſeine Dauer iſt ewig, er iſt die zeugende Tiefe der Seele. Er iſt in allem, was die Seele trunken macht, in der goldnen Flut der Trauben, in des Mandelbaums

Wunderöl und im braunen Safte des Mohns, im Schoß des geliebten Mädchens, in alten Geschichten als himmelöffnende Kraft, unendlicher Geheimnisse schweigender Bote. —

In den Zeiten froh aufblühender Liebe, tätiger Schaffensstimmung kommen von selber die Stunden der todtraurigen Einsamkeit zurück. Sein eigenes Dasein so gut wie das gestaltete seiner Träume sah er von je im Gleichnis, im Bild an. Aller Sinn seines Lebens erschloß sich ihm so. Es gab ja nur eine Wirklichkeit: die seiner Seele, die gedeutete Welt, deren Wahrheit in dem Symbol liegt, das wir für sie geschaffen haben. So auch alle Erinnerung seiner hohen Stunden hegt er als „Dichtung", als Bild bei sich.

Eines vor allem war ihm eigen, es war gleichsam der angeborne Rhythmus seines Denkens, an dem alles gemessen wurde, oder das Bild, in dem seine Seele den Sinn des Lebens erfuhr — ein anderes Gewissen hatte er nicht —: das Leben war eine Wanderung; immer begrenzte eine Höhe seinen Horizont, alle Beseligung, Trost und höchstes Glück kam ihm von dieser Höhe, nach ihr trachtete er sein Leben lang. Was andere in geheimen Stunden als ihr Unbewußtes erleben, das ihnen aus der Tiefe zu kommen scheint, das kommt ihm von jener Höhe wie selige Mädchen tröstend und beglückend. So schrieb er an den kranken Bruder „wenn Dir weh wird, so denke an die Menschheit, die Du bist. Ein himmlisches Mädchen steht sie auf Hügeln, um Dich hinaufzuheben aus dem Tale der Geduld." So kommt ihm am Grab in den Stunden der unsäglichen Angst aus blauen Fernen von den Höhen eine Seligkeit, ein Dämmerungsschauer: hinter Wolken die verklärten Züge der Geliebten. So hebt ihn in den Tagen des Glücks eine freundliche Gestalt wie eine Gabe von oben weich und dankbar in die Höhe, und er gedenkt der Stunden, da er auf glühendem Boden zu stehen schien.

Aus der Erneuerung dieser Stunden kommt die Stimmungssphäre der Hymnen, die Fahrt vom Licht zur Nacht, vom Elend in die Stille. Das unselige Weh wird erneuert, das den Dichter vom Lichte forttrieb, jede Stimmung wird beschworen, die uns mit nächtlichem Zauber zu umspinnen pflegt, Erinnerung der Schmerzen und vergangenen Wünsche,

der fernen Träume und der seligen Trunkenheit. Aber inmitten dieser Welt, die für den Dichter selber Vergangenheitszauber hatte, die Süßigkeit der verklungenen Schmerzen und Elegien, steigt eine ganz andere auf, eine verwandte und doch verwandelte, in der wehen, weichen Nänienpoesie eine Natur- und Liebesmystik von viel verzehrenderem, heißerem Atem.

Von den Höhen der alten Seligkeit kommt nun nicht mehr im Dämmerungsschauer die Geliebte, dort in des Hügels dunklem Schoß quillt die kristallene Woge, die gemeinen Sinnen unsichtbar ist. Nicht der fluchbeladene, selig-unselige Wanderer kehrt dort in die himmlische Stille ein, die ihm trostreich die Schmerzenswelt verlöscht, sondern der Erwählte, der Jünger trinkt aus dem geweihten Quell, wird „heilig durch der Liebe Berührung". Er mischt sich fröhlich in das Treiben der Erde, tut sein Tagewerk, rührt die fleißigen Hände, ergründet gern den gewaltigen Gang des irdischen Lebens. Aber getreu der Nacht bleibt sein „geheimes Herz". Oben auf dem Grenzgebirge der Welt baut er sich Hütten des Friedens, schaut und liebt und wacht, bis die willkommenste aller Stunden hinunter ihn in den Brunnen der Quelle zieht. Auch ihm wohnt die Geliebte im stillen Reiche, wo die ewige Unruh nicht mehr haust, sie ist die Tochter der Nacht selber: die schaffende Liebe. Denn am Anfang aller Dinge war die Nacht. Sie ist der mütterliche Weltgrund, alles was uns begeistert, trägt ihre Farbe, ihr dankt das Licht und seine Welt alle Herrlichkeiten, alle „höhere, liebere Bedeutung".

Diese Lichtwelt, gewoben aus Raum und Zeit, verflöge in sich selber, zerginge im endlichen Raum, wenn sie nicht gehalten, gebunden wäre im Schoß der mütterlichen Nacht, wenn sie da nicht warm würde, um flammend die Welt zu zeugen. Dunkel und wirr verschlingen sich hier des Dichters Gedanken vom Ursprung aller Dinge. Das Geschlecht der Menschen ging vom Urgrund der schaffenden Liebe selber aus. Es wurde von der Mutter ausgerüstet mit den Kräften der Liebe in die Welt geschickt, um ihr menschlichen Sinn zu geben. Noch reiften diese göttlichen Gedanken nicht, aber die Stunde der seligen Rückkehr wird kommen, der Geschäftigkeit Ende, wo die ewige Unruhe und Mannig-

faltigkeit in ihrer eigenen Sehnſucht erliſcht. „In wilden Schmerzen“ erkennt der Dichter die Geſchichte der Welt: Abfall aller Dinge von Gott, Widerſtand gegen den alten herrlichen Himmel, Rückkehr in die himmliſche Freiheit. Fern iſt das ewige Ziel, aber es iſt uns gewiß. In der Liebe Schoß muß alles zurück, der Tod erlöſt die Dinge von ihrer Unruhe. Unverbrennlich ſteht die Siegespalme aufgerichtet: das Kreuz.

So klingt das uralte Thema der Myſterien herauf, und Chriſti Leben iſt darein verflochten. Er iſt der Erlöſer der Natur, „der Offenbarungen mächtiger Schoß“. Die Nacht hat auch ihn entſendet, wie ſie alles, was göttlich auf der Erde war, entſendet hat. Der Chriſtusglaube iſt hier aus der Naturmyſtik ſelber genährt. Die Nacht iſt die Natur, der elementare Liebesgrund, dem alles entſteigt, das Unbewußte, aus dem das Licht kommt, der magiſche Naturgott, der den moraliſchen aus ſich erzeugen ſoll. Rhapſodiſch erzählt die fünfte Hymne die Geſchichte der Götter, die aus dem Grund der Liebesnacht geſtiegen ſind.

Die ſelige Zeit der alten Welt iſt die erſte Epoche in dieſer Gotteswerdung der Natur. Noch lag eine dunkle ſchwere Binde um die Seele dieſer Menſchen, aber ſie waren den Göttern verwandt und befreundet. Ein ewiges, buntes Feſt der Himmelskinder und Erdbewohner war das Leben. Aber Ein Schickſal war undurchdringlich und ſchreckensvoll: der Tod. Die ewige Nacht war unenträtſelt. Das zweite Weltalter kam. Einſam und leblos ward die Natur. Ins tiefere Heiligtum, in des Gemüts höheren Raum zog die Seele der Welt. Die Götter entflohen in die Nacht zurück, ſchlummerten ein, um in neuen herrlichen Geſtalten auszugehen. Chriſtus erſchien. Einſam entfaltete ſein himmliſches Herz ſich zu einem Blütenkelch allmächtiger Liebe. Aus des Todes alten Schrecken kam die Geburt der neuen Welt. Entſiegelt war das Geheimnis, tauſende zogen nach; aus Schmerz und Qualen erlöſt nun die ewiglich freigegebene Liebeskraft; die Menſchheit iſt erſtanden. Aus tiefen Fernen, aus Dingen und Menſchen kommt der Ruf der Sehnſucht. Das unendliche Meer der Liebe wogt von fern herauf.

Das Chriſtentum iſt hier völlig eingegangen in die Myſtik. Eine Theogonie iſt in verſchwebenden Zügen angedeutet: die Erlöſung der

Natur durch den Menſchen. Die Friedrich Schlegel und Novalis gemeinſamen Ideen von der „Negation des Chriſtentums" ſchließen ſich hier an. Dieſe Religion iſt Grundlage eines neuen Menſchentums. Sie vernichtet „das Jetzige", ſie treibt in der Seele eine Flut empor, die ihr aus dem ewigen Liebesgrund gegeben iſt. Sie vernichtet Raum und Zeit in ihrem ewigen Genuß. Raum und Zeit ſind die Schöpfer der Welt, die Schöpfer des vielgeſtaltigen, des ewigen Andersſeins. Sünde und Liebe, die Wurzeln dieſer Religion, ſind nur durch dieſes Andersſein geſchaffen; Sünde iſt der größte Stachel der Liebe, Sünde und Liebe haben nur einen Zweck: unbedingte Vereinigung mit Gott, Einkehr in die ſelige Stille. So iſt das Chriſtentum eine Religion der Wolluſt, des Todes, der Zukunft. „Nachtbegeiſterung" iſt der Atem dieſes religiöſen Lebens. „Dithyramben" ſind ein echt chriſtliches Produkt; denn aus dem Dunkel ſelber gebiert ſich das Licht, aus der Natur die Liebe, aus der Unbewußtheit die Vollendung. Chriſtentum iſt die Religion des Unbewußten; ſie iſt im Unterſchied zur griechiſchen Mythologie die Religion des Ungebildeten. Sie geht vom gemeinen Manne aus, der der Unbewußte iſt, der Naturmenſch, frauenhafter, naturhafter als der Gebildete. Sie nimmt bloß ſeine eigentliche Natur in Anſpruch, die ihm eingebornen Kräfte der Erlöſung. „Sie iſt das Licht, das in der Dunkelheit zu glänzen anfängt." So iſt ſie mehr als ein Quell des Troſtes, als ein Weg zum Heil, ſie iſt Weltanſchauung, gegründet auf die Lehren der Myſterien, vom Urſprung der Dinge, vom Weltgrund der Liebe, von dem Dunkel der Sehnſucht, die der Quell ihrer eignen Erlöſung iſt.

Der Weg, der in der Dämmerung unſeligen Schmerzes begonnen hat, führt ſo in den Hymnen der Nacht zum erſtenmal in die uralten Myſterien des Lebens. Das Große und Eigene iſt nun, daß dieſer Weg die Löſung ſelber iſt. „Sophie und Chriſtus" waren an ſeinem Anfang von dem Troſtſuchenden verbunden worden, jetzt ſind ſie — an ſeinem Ende — von dem ſuchenden Myſtiker als der letzte Hort all unſres Wiſſens vom Grund der Welt erkannt.

Wir ſtehen an einer äußerſten Grenze aller Myſtik überhaupt. Der Dichter iſt hinausgefahren im „engen Kahn", um die „Himmelsufer"

zu erreichen. Er will vom Urgrund des Lebens, vom namenloſen Geſchehen ſeiner Seele ſingen, und er ſingt Lieder vom Schmerz um ſeine Geliebte und von der Liebe zu dem Gottesſohn. Dies iſt keine Beſcheidung des Dichters, der vom Unſagbaren nicht anders ſagen kann, keine Beſonderheit des Novalis, der das letzte Ziel der Unio Mystica nicht erreicht hatte, weil er zu ſehr noch die einzelnen liebte — ſondern die Romantik ſpricht hier ihre Löſung des Welträtſels aus.

Schelling

## Der tranſzendentale Idealismus

ine neue Epoche beginnt. Ihr Weſen iſt die Begeiſterung für reines Sein, für Realität. Das Wiſſen ſoll Realität bekommen, der verfließende Kreislauf einen feſten Punkt.

Von neuen Lebensgefühlen aus wird die Kantiſche Philoſophie ergriffen und zu Ende gedacht. Tiefer in das Leben des Ichs wird das Vernunftſyſtem eingebaut, mit elementareren Kräften als dem abſtrakten Vernunftglauben genährt. Mit Fichtes Analyſe der Tathandlungen — der unbewußten Vorſtellungen — war das Gebiet betreten. Schelling verglich ſchon Idealismus und Myſtik. Man ſieht unter dem Werden ſchon das Sein, das Wandelloſe, unter dem ſchroffen Dualismus, dem Individualismus des achtzehnten Jahrhunderts die myſtiſche Alleinigkeit, die im Subjektiven das Ewige erleben will; denn in aller Myſtik iſt der Selbſtbetrug und Selbſtgenuß eines höchſtgeſteigerten Eigenempfindens. Aus ſich ſelbſt begreifen und objektiv hiſtoriſch begreifen wird für Schelling eine Antitheſe. Er wirft den Philoſophen des Altertums vor, daß ſie den abſoluten Zuſtand, den ſie alle empfinden, alle außer ſich verſetzten und dadurch das Streben nicht aus ſich ſelbſt erklären konnten, ſondern es objektiv hiſtoriſch erklären mußten. So droht in dieſer Auffaſſung Schellings ſchon die myſtiſche Überflutung aus dem abſoluten Sein. Und doch liegen hier zugleich ſo viele Keime des Geſchichtsverſtehens. Es war die welthiſtoriſche Miſſion der Romantik in dem Zwieſpalt des ſtarren allgemeinen Individualismus und des myſtiſchen Alleinen, das objektiv hiſtoriſch Individuelle, Einmalige entdeckt, gerettet, gefeſtigt zu haben; den Durchbruch ins freie offene Feld des Objektiven, die Verbindung mit der unabſehbaren Fülle der wirklichen Welt, das Werden in dieſem Sein, das Einzelſein in dieſem Schema des Werdens.

Fichtes Wiſſenſchaftslehre erſchien 1794. In umſtändlich ſchwerer Syſtematik wird da der neue Geiſt entwickelt. Fichte iſt nicht der aus-

schließliche Anreger dieser Gedankenrichtung; der Lebenszusammenhang ist viel weiter greifend, die Notwendigkeit dieses Zusammenschlusses viel elementarer. Neue Möglichkeiten, Wissenschaft, Wahrheit, Philosophie zu erleben, sind hier aufgetan. Das Einheitsstreben der Zeit erreicht eine überschwengliche Fülle. Gleichzeitig haben Schelling und Friedrich Schlegel den neuen Geist ergriffen. In ihren Gedanken kommen die Lebenselemente stärker mit herauf. Schöner als in Schellings Jugendschriften ist der neue Geist des Idealismus nirgends enthüllt.

In einer neuen Art wird das Wesen der Philosophie erfaßt. Wissenschaft ist diesen Menschen ein System notwendig zusammenhängender Gedanken, sich haltend und tragend aus eigener Kraft; ein Ganzes, das in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewußtheit und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt, wie das Weltsystem über allen Zufall hinausgehoben. „Das Weltgebäude wurde ein Weltsystem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte." Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte soll die Philosophie entdecken; so soll sie zum System werden.

Fichte, Schelling, Friedrich Schlegel sprechen in ähnlichen Worten dieses Einheitsstreben aus. Es ist eine neue Begeisterung und Ahnung von Wahrheit. Unbekümmert um ein Anerkanntwerden trägt diese Wahrheit ihre Sicherheit in sich selber. Nur für den „wohlmeinenden Mann, der etwa fragt, ob die neuen Grundsätze ein bloßes Eigentum der Schule" bleiben sollen, schreibt der Tübinger Stiftler folgendes: „Eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, kann nicht auf tote Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen, das das lebendige Werk des menschlichen Geistes in tote Vermögen begräbt. Sie geht, mit einem Ausdruck Jacobis, darauf, Dasein zu enthüllen und zu offenbaren."

Dasein zu enthüllen und zu offenbaren — hier zeigt sich ein Lebensnerv dieser Gedankenbewegung. Im Kreislauf beständig verfließender Sätze soll ein Dauerndes, ein letzter Punkt gegründet werden, der Ur-

grund aller Realität, das Unbedingte, an dem die Kette des Bedingten hängt. Als „Realität" faßt Schelling das tiefſte Verlangen ſeines Wahrheitsſtrebens zuſammen. „Wer ehrlich wiſſen will, will zugleich, daß ſein Wiſſen Realität habe." Ein Wiſſen ohne Realität iſt kein Wiſſen. „Das höchſte Verdienſt des philoſophiſchen Forſchers iſt nicht, abſtrakte Begriffe aufzuſtellen und aus ihnen Syſteme herauszuſpinnen, ſondern ſein letzter Zweck iſt reines abſolutes Sein, ſein größtes Verdienſt, das, was ſich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren." Realität iſt abſolutes reines Sein. Das iſt die große Forderung dieſer Zeit. Dieſe Begeiſterung macht den Philoſophen.

Dieſe Menſchen fühlten eine Überſchwenglichkeit des Gedankenlebens in ſich, wie ſie in der deutſchen Philoſophie noch nicht da war. All ihre Gedanken waren nur ſchwache Hüllen des lebendigen Wahrheitlebens. Selten zeigen ſich ſo deutlich die unmittelbar perſönlichen Grundvorgänge des philoſophiſchen Lebens wie hier. Philoſophie iſt ja überhaupt nichts anderes als der Verſuch, unſer unmittelbares Verhältnis zu den Dingen, die innerlichſten Erlebniſſe und Wertungen des Weltfühlens in die Sachlichkeit des logiſchen Denkens zu überſetzen. Hier ſehen wir dieſe Grundvorgänge nun in ihrem unmittelbaren Zuſammenhang mit dem Gedanken. Und es iſt gerade der Zauber dieſer Schellingſchen Jugendſchriften, daß hier bei aller logiſchen Genialität noch nicht die Sprache des Denkens reich genug war, den Perſönlichkeitsgehalt des Gedankens aufzufaſſen und umzuſchmelzen, die Atmoſphäre ihres Erlebtwerdens abzuſtreifen. Naturlaute des philoſophiſchen Denkens werden gleichſam hier lebendig und machen die Zuſammenhänge mit dem Leben ſichtbar.

Was iſt dieſes „reine Sein"? In der philoſophiſchen Gedankenwelt aller Zeiten taucht es auf unter verſchiedenen Namen. Für Schelling war es am tiefſten bei Spinoza ausgeſprochen. „Er erkannte, daß urſprünglich allem Daſein ein reines, unwandelbares Urſein, allem Entſtehenden und Vergehenden etwas durch ſich ſelbſt Beſtehendes zugrunde

liegen müßte." Sein Wesen ist absolute Macht: Freiheit und Notwendigkeit sind in ihm geeint.

Wo ist dies Sein zu finden? Wie ist es in die Philosophie gekommen? Es ist jenes ganz Einfache, Undurchdringbare; es ist eine letzte Erfahrung der menschlichen Seele selber. Die Selbstanschauung muß „dem Stückwerk unserer Sprache" zuhilfe kommen.

„Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen." Dies ist in allen großen Philosophen der Lebenspunkt des schwierigsten und dunkelsten Problems: der Übergang vom Endlichen zum Unendlichen. Hier fällt die Entscheidung; wie dieser Lebensmoment erfahren wird, entscheidet die Richtung der Philosophie. Es gibt zwei Wege: Die stille Hingabe — das tätige Streben, Notwendigkeit — Freiheit, Sein — Werden. Die einen objektivieren diese Anschauung, setzen sie in ein absolutes Ding; so entstehen die Emanations-Systeme, die mystischen Philosophien, Spinoza, der Dogmatismus. Oder sie setzen sie in die Freiheit. Dies ist die große Entdeckung des Kritizismus, die Revolution.

Es ist ersichtlich, wie hier Freiheit etwas viel Umfassenderes als die Vernunftfreiheit, die moralische Selbstbestimmung, der starre Pflichtglaube geworden ist. Es ist das Sein selber, das Absolute, das unser Ich im tiefsten ausmacht; da ist keine quälende Entscheidung, keine Pflicht und Moral mehr, sondern das Naturgesetz des Seins; freilich bedingt, bedrängt, beschränkt, aber es kommt hervor in den großen Lebensmomenten und es soll als unendliches Ziel vor uns sein.

So kehrt die Freiheit der praktischen Vernunft in ein tiefstes Grundvermögen der Seele wie eine versprengte Welle wieder zurück. Es ist damit ein ganz neues Fundament der Philosophie geschaffen.

So hatte es Fichte, so mußte es Kant selber aufgefaßt haben. Sein System war nur als Spinozismus der Freiheit wahrhaft groß. Und im Bewußtsein, am Beginn einer Epoche zu stehen, ein neues Weltalter der Gedanken anzufangen, schreibt Schelling seine Erläuterungen zum Idealismus, baut er die fliegenden Brücken zwischen Kant und Fichte.

Während der große Systematiker Fichte selber die theoretischen Probleme übernahm und mit bohrendem Scharfsinn zu einem System des Bewußtseins zusammenschuf, sprengt er selber wie ein nächtlicher Fackelreiter an den Grenzen der neueroberten Reiche hin, stellt im Land der Seele selber die Leuchten auf, wo das Reich der neuen Philosophie beginnt, zeichnet die Türen, wo die Dumpfheit verzagten Lebens nur den Dogmatismus ertragen kann, erweist über die Zeiten weg den großen Zusammenhang der im wahrhaft wissenschaftlichen Leben verbundenen Geister.

Seit im Olivenhain des Akademos zum erstenmal ein Gemeinschaftsleben wissenschaftlich gerichteter Menschen bestand, war kein so großer, innerlich reicher Wahrheitsenthusiasmus, wie in diesen Anfängen des neuen Idealismus. „Es ist von alten Zeiten her so gewesen, daß das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen bewahrt wurde." Denn Philosophie ist „nicht jedermanns Ding". „Sie muß in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt." „Philosophie eines Menschen ist das Maß seiner Kultur." Der Unterschied des Freiheitsbewußtseins ist der Unterschied der Systeme.

Der Jammerepoche der gemeinen Kantianer muß ein Ende gemacht werden — Schelling meint damit die theologisierenden und moralisierenden Aufklärer. Wie abenteuerlich und lächerlich mußte ihm ihr System scheinen, wie weit vom Kantischen Geiste, vom Geist des Idealismus.

Schellings Grenzritt nahm das Gebiet des Idealismus schon viel umfassender, als damals die theoretischen Mittel vorhanden waren. Die Lebenskräfte, die hier in der Gedankenwelt ihr Recht forderten, gingen über die Möglichkeiten des Fichteschen Systems schon hinaus, waren denen Friedrich Schlegels verwandt, und doch war alles — äußerlich genommen — nur Vorbereitung, Erläuterung, Beleuchtung von Fichte. An dessen Schriften hatte er sich orientiert, vorwegnehmend den Plan entworfen, die Postulate aufgestellt; an ihm sich gestärkt, aus seinem Geist heraus die innere Lebensgewalt, die nach viel mehr Richtungen

auseinanderstrebte, in Worte zu fassen, bestimmten Aufgaben zuzuwenden gesucht.

Fichte gab die Einheit, die Zusammenfassung, die Vertiefung, er baute das Vernunftsystem in eine tiefere Schicht als Kant. Obwohl noch stark verwurzelt in den Lebensgefühlen der Aufklärung, schuf er doch einen Gedankenbau, um den sich alle neuen Bestrebungen sammelten. Er hieb durch die starre Intellektualität des Pflichtbewußtseins, der Vernunftfreiheit, wie sehr er selber auch noch darin sein Schwergewicht hat, zuerst eine Bresche, durch die sich die Aussicht in unergründliche Tiefen des Geistes auftat.

Die Synthesis ist nur durch eine ursprüngliche Einheit, im Gegensatz gegen eine Vielheit begreifbar. Die absolute Einheit, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein Widerstreben, eine Vielheit gegeben ist, zur empirischen Einheit wird, ist gleich dem absoluten Sein, dem freien Ich, der Ichheit. Es war die große Aufgabe, wie das Unendliche aus sich selbst herausgeht. Mit absoluter Freiheit ist kein Selbstbewußtsein mehr denkbar. Eine Tätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr in sich selbst entsteht Bewußtsein. Nur beschränkte Realität ist wirklich für uns. Es ist die Anschauung der objektiven Welt, die aus der intellektuellen Selbstbeschauung herausreißt.

Auf diese Punkte hat Schelling nachdrücklich hingewiesen. Es sind die Zentralpunkte des transzendentalen Idealismus. — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Vor dem kühlen Labyrinth der romantischen Gedanken stehen die gewaltigen Systembildungen Schellings.

Das Unbewußte ist hier zum erstenmal der eigentliche Untergrund philosophischer Gedankenwelt geworden, das Unbewußte des Naturlebens, des künstlerischen Lebens, des geschichtlichen Lebens, das Unbewußte der Intelligenz und des Wollens.

Alles Wissen hat zwei Pole, die sich wechselseitig voraussetzen und

fordern. Sie müssen sich in allen Wissenschaften suchen: das Subjektive und das Objektive, das Freie und das Notwendige, das Bewußte und das Unbewußte, der Geist und die Natur. In jedem Wissen und Tun, Bilden und Handeln treffen diese beiden Welten zusammen. Dies Zusammentreffen zu erklären, ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

Sie führt die Natur zur Intelligenz, sie vergeistigt die Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und Denkens. Sie führt die Intelligenz zur Natur; sie zeigt, wie sich die Gesetze des Anschauens und Denkens materialisieren. Dort geht sie vom Unbewußten, Notwendigen, vom Mechanismus der Naturkräfte aus und zeigt in der Notwendigkeit die Spuren des Intellekts, in der Natur die Odyssee des Geistes. Hier, in der Transzendentalphilosophie, geht sie vom Geist, vom Subjekt, vom schlechthin Freien aus und zeigt, wie das Bewußtsein selber nur zustande kommt durch die Produktion des Bewußtlosen, wie allem Subjektiven ein Objektives, ein Notwendiges untergebaut ist, wie aus der unbewußten Tiefe des Geistes die Natur als seine Schöpfung, das Objekt als seine Tat, das Wollen und Bilden als seine Notwendigkeit hervorsteigt. Die Welt des Bewußtseins wird hier zum erstenmal in Schellings Philosophie des Unbewußten zu erfassen gesucht. Der Übergang der beiden Welten im Geiste selber ist als der Punkt erkannt, wo sich allein die Geheimnisse des Bewußtseins lösen können. In dieser Fragestellung ist zum erstenmal das Thema der spezifisch romantischen Philosophie sichtbar. Es kommt alles darauf an, wie dies Unbewußte, dies Objektive hier erfaßt ist, es kommt auf den Lebensgehalt dieses Unbewußten an, wenn Schellings Stellung zur Romantik bestimmt werden soll.

Auf dem äußersten Vorposten der idealistischen Philosophie entdeckt sein genialer Geist ein Zwischengebiet, das für Romantik und Kritizismus, Mystik und Rationalismus wenigstens scheinbar gemeinsam ist. Seine Geistes- und Geschichtsphilosophie ist noch viel weiter als seine Naturphilosophie in romantische Bezirke vorgeschoben. Zum erstenmal bricht hier in die Vernunfthelle des rational gerichteten Idealismus, in das cogito ergo sum, eine mächtige Welle aus dem ungeheuren

Meer des Unbewußten, der dunklen Notwendigkeiten, des rein Objektiven.

Zwei große Probleme stehen im Mittelpunkt des transzendentalen Idealismus: die großen Überzeugungen des einfachen Lebens und die unmittelbaren Bestimmungen des Welterfassens. Die eine betrifft die Außenwelt: wir können die Dinge erkennen, wie sie an sich sind; allem Welterfahren liegt der unbedingte Glaube an die Identität von Gegenstand und Anschauung, von Sein und Erkennen zugrunde. Die zweite ursprüngliche Überzeugung ist, daß Vorstellungen, die ohne Notwendigkeit, durch Freiheit entstehen, in die wirkliche Welt übergehen können.

Wie können Vorstellungen übereinstimmen mit scheinbar ganz unabhängig von ihnen existierenden Gegenständen? Wie andrerseits verhalten sich die Tätigkeiten, durch die die objektive Welt produziert ist und die, die im Wollen sich äußert, die ideale Welt und die reelle der Objekte, die Welt der Zwecke, der Freiheit, der Kunst und die objektive Welt der Dinge? Der Idealismus geht nicht von diesem Objektiven aus, sondern nur vom Subjektiven. Er will und kann nicht das Dasein der Dinge an sich beweisen, nur unsre Vorstellung dieses Daseins steht in Frage. Das Subjektive ist hier der einzige Grund der Realität. Im gemeinen Bewußtsein sind die Fragen nicht zu entscheiden, nur in der Unterwelt des Bewußtseins, in den unbewußten Produktionen des Ichs.

Das Handeln dieses Ichs muß beobachtet werden. Über diesem Handeln wird das Objekt als solches verschwinden. Das gemeine Bewußtsein ist von seinem Gegenstand gefangen. Die transzendentale Betrachtung erblickt umgekehrt nur durch den Akt des Anschauens hindurch das Angeschaute. Ihr verschwindet das Produkt über der Produktion, und so in allen Funktionen des Geistes erblickt sie den Gegenstand nur durch die Funktion. Ihr einziges Organ ist der innere Sinn. Sie muß die im Unbewußten untergegangene Funktion des Geistes erfassen.

Die bewußtlose Produktion ist der Gegenstand — durch einen ästhetischen Akt der Einbildungskraft. Die produktive Kraft des Künstlers richtet sich nach außen, die des Philosophen nach innen. Von dem Wissen

als ſolchem, inſofern es ein Akt iſt, muß ſie den Übergang zum Objektiven in ihm, das ein Sein, ein Beſtehen iſt, finden.

Es muß im Wiſſen der objektiven Welt ein Vermittelndes geben, das einziger Grund und Gewißheit des Wiſſens iſt. „Unſer ganzes Wiſſen und jede einzelne Wahrheit muß verflochten ſein mit der abſoluten Gewißheit; das dunkle Gefühl dieſes Zuſammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwangs hervor, mit dem wir irgend einen Satz für wahr halten." Es muß alſo einen Punkt geben, wo das Objektive und ſein Begriff, Sein und Vorſtellen *eines* ſind. Es gibt nur Ein ſolch unmittelbar Gewiſſes, nur Einen ſolchen Punkt: das *Selbſtbewußtſein*.

Auf Fichtes Wegen ſtreng logiſcher Ableitung wird dieſer Ausgangspunkt geſichert, wird dann der Mechanismus des Selbſtbewußtſeins ausgebreitet. Das „Ich denke" des Descartes wird erweitert zu dem „Ich bin". Das Poſtulat iſt: das Ich als ein ſich ſelbſt zum Objekt werdendes Produzieren.

Das Ich in dieſer ſeiner urſprünglichſten Tat iſt *Weltprinzip*. Hier öffnet ſich der ungeheure Hintergrund der Schellingſchen Gedanken. Die Welt des Geiſtes und der Natur iſt nur zu begreifen aus einer Duplizität in der Identität, aus einem Zwieſpalt im Ureinen. Keine Wiſſenſchaft kann beim Sein ſtehen bleiben. Die Naturwiſſenſchaft erfaßt die Natur als Produktives und Produziertes zugleich, durch einen willkürlichen Akt. Die Realität, die man gewöhnlich für die einzig wahre hält, die der Dinge, iſt eine bloß geliehene und nur der Widerſchein jener höheren. Es gibt einen höheren Begriff als den des Dings: den der Tätigkeit, des Handelns. Es gibt ein Unbedingtes, das nie ſelbſt Ding werden kann, das Sein ſelber, wovon alles einzelne nur ein beſonderer Ausdruck iſt. In allem offenbart ſich ein Prinzip des Seins, das ſelbſt nie iſt, denn das Sein iſt nur Tätigkeit, abſolute Tätigkeit, das einzige und letzte Subſtrat aller Realität. Kein objektives Sein iſt als ein urſprüngliches zu denken. Alles Beharren iſt nur Täuſchung. Auch das Sein der Dinge iſt nur ein beſtimmter Grad von Tätigkeit, mit dem der Raum erfüllt wird. Immer müſſen wir die endloſe Reihe vom Begründeten zum Grund willkürlich abbrechen dadurch, daß wir ein Abſolutes ſetzen,

das von sich selbst Ursache und Wirkung, das Subjekt und Objekt zugleich ist, absolute Identität, das Unbedingte. Wir nennen es Natur durch willkürlichen Akt. Die intuitive Anschauung erfaßt durch den notwendigen Akt das absolut Unbedingte im Selbstbewußtsein. Hier nur ist die ursprüngliche Identität unmittelbares Objekt des Wissens. Über das Selbstbewußtsein kommen wir nie hinaus, auch wenn wir das Objektive als das Ursprüngliche setzen. Nur im Selbstbewußtsein ist die Identität ursprünglich zu erfassen. Das Selbstbewußtsein ist nur die höchste Potenz der Natur. Das Ich ist die sich von vorn schaffende Natur. Die Geschichte der Natur ist die Geschichte des Selbstbewußtwerdens.

Ihr Rätsel ist ein und dasselbe: wie das Unendliche im Endlichen sich darstellen kann. Die Produktionen der Natur sind beschränkt, unser eigenes Bewußtsein ist beschränkt, aber wir fühlen das Unbeschränkte. Hier ist die Quelle der platonischen Ideen. Ursprünglich liegt alle Unendlichkeit im Geiste selbst. Die Welt des Bewußten und der Natur ist nur zu begründen aus einer Duplizität in der Identität. Sie ist im Urzustand des Geistes gegeben. Die Natur als diese Duplizität ist selber nur Intelligenz. Indem das Absolute, das Unendliche sich offenbart im Endlichen, ist die Duplizität gegeben. Sie ist ursprünglich nur zu erfassen im Selbstbewußtsein. Von hier übertragen wir sie in die Natur. Die Reihe des Wissens bricht hier ab. Was es als die Modifikation dieses höheren Seins ist, das läßt er noch im Dunkel; kein Wissen dringt dahin vor. Jenseits des Selbstbewußtseins liegt das einzige Ansich, das es gibt; es ist das Absolute, das Göttliche, das Freie und Notwendige.

Der Idealismus erfaßt das Selbstbewußtsein nicht als eine Art des Seins, sondern als eine Art des Wissens, als die höchste und äußerste, die es für uns gibt. Er dringt vor bis zu jenem Urakt des Geistes, wo sich die Bedingungen des bewußtlosen und bewußten Lebens erzeugen. Der Akt des Selbstbewußtseins enthält selbst nichts Individuelles; gleichzeitig mit ihm entsteht aber das Bewußtsein. Er selbst fällt außerhalb aller Zeit; er konstituiert erst alle Zeit, er gibt allen Dingen das Dasein, sich selbst tragend.

„Der Akt des Selbſtbewußtſeins, in dem zuerſt jenes abſolut Identiſche ſich trennt, iſt nichts anderes als ein Akt der Selbſtanſchauung überhaupt. Das Identiſche wird in dieſem Akt zuerſt Subjekt und Objekt zugleich, d. h. es wird überhaupt Ich — nicht für ſich ſelbſt, wohl aber für die philoſophiſche Reflexion.“ Durch ihn wird das Ich ſich ſelbſt zum Objekt. Es entſteht für ſich ſelbſt und muß alſo ſeinem reinen ins Unendliche gehenden Produzieren Schranken ſetzen. Dadurch iſt der Urzuſtand der Intelligenz gegeben. Das abſolut Unendliche erſcheint als unendlich Werdendes. Dieſe Duplizität in der Identität iſt das Urgeſetz der Natur- und Geiſtesgeſchichte; ihre Entwicklungen laufen ſich parallel. Die Tranſzendentalphiloſophie reproduziert die des Ichs; zum Bewußtſeinkommen und Begrenztſein iſt hier ein und dasſelbe. Hier iſt der Punkt, wo für die tranſzendentale Anſchauung bewußtloſe und bewußte Produktion zuſammenkommen.

Das Ich kann als Ich unbegrenzt ſein nur inſofern es begrenzt iſt; es wird ſich in der Endlichkeit unendlich, d. h. es ſchaut ſich an als ein unendliches Werden. Die Selbſtbegrenzung iſt ſeine Urtat, die Urbedingung alles Selbſtbewußtſeins, die nicht ins Bewußtſein fallen kann. Sie muß wie das göttliche Handeln abſolut frei und zugleich abſolut notwendig ſein. Zwei Urtätigkeiten ſind damit geſetzt, die ins Unendliche fort produktive und die anſchauende, die unbegrenzte und die begrenzende, die reale und die ideale. Die hier geſetzte Identität in der Duplizität allein iſt es, die in alles ſynthetiſche Wiſſen Vereinigung und Zuſammenhang bringt. Aus ihr entfaltet ſich für das Ich alles Objektive, das in ſein Bewußtſein kommt.

Mit dem Prinzip der Selbſtanſchauung iſt eine notwendige Reihe von Handlungen gegeben, die vollendet iſt, wenn das Ich ſeine Entwicklung durchſchaut. Ganz durchſchaut, wäre die objektive Welt enthüllt. Die nach außen gehende, ihrer Natur nach unendliche Tätigkeit iſt das Objektive im Ich, das Subjektive iſt das innen nach innen gerichtete Streben, ſich anzuſchauen. Eine zwiſchen den beiden Richtungen ſchwebende Tätigkeit vermittelt in einer unendlichen Reihe von Handlungen deren abſolute Syntheſis, die eine Handlung des Selbſtbewußtſeins iſt.

Die objektive Welt ist also die bewußtlose Produktion des Geistes, des überempirischen Ichs.

Im Produzieren selbst ist — wie das Produkt im Schlafzustand — alles in uns. Es ist keine Trennung zwischen Objekt und Subjekt, kein Bewußtsein. Das Ich muß sich vom Produzieren losreißen; Begriff und Produktion, Objekt und Subjekt müssen sich trennen. „Das Ich ist mit jenem bloß Objektiven absolut identisch. Der Grund des Bewußtseins kann nur außer dem Ich liegen, das durch fortwährende Begrenzung allmählich zur Intelligenz und sogar bis zur Individualität eingeschränkt ist." „Das absolut Objektive kann dem Ich selbst nur durch Einwirkung anderer Vernunftwesen zum Objekt werden." Aber die Freiheit muß im Ich schon liegen. Die Natur bringt sie nicht hervor, sie ist über der Natur; ihr Dasein ist theoretisch nicht zu beweisen.

Hier beginnt der magische Kreis des Selbstbewußtseins; außer ihm ist die Region der unbewußten Produktionen, wo innere und äußere Welt ineinander sind. Etwas ist „objektiv", heißt idealistisch: der Grund liegt nicht in meinem freien Denken, sondern in der bewußtlosen Produktion. Das Geschehen und das Bewußtwerden desselben sind eins.

Was hier im transzendentalen Sinn unbewußt genannt wird, hat also mit dem psychologisch Unbewußten, mit dem Erlebbaren, mit dem Unbewußten der Romantik nichts zu tun. Es ist nur das dunkle und geschloßne Tor, das der transzendentale Idealismus an die Grenze der bewußten Intelligenz gesetzt hat. In einem Akt, der nicht ins Bewußtsein fallen kann, den der Philosoph nur erschließt, ist durch dies Tor der ganze „objektive" Inhalt in unsern Geist eingezogen.

Die theoretische Philosophie reißt hier ab. Das dunkle Tor wird geöffnet. Die Funktionen der überempirischen Ichheit werden mit den Inhalten des individuellen Ichs, mit den erlebbaren Vorgängen im bewußten Geiste verknüpft; das absolute, göttliche Handeln wird in den Erlebnissen der Einzelseele wirksam. Aus dem transzendental Unbewußten zu dem psychologisch Unbewußten wird ein geheimer Zugang geschaffen.

Das individuelle Ich ist der Wendepunkt der theoretischen und prak-

tiſchen Philoſophie, und es iſt nun das Merkwürdige in Schellings Philoſophie, wie die ganze dunkle Notwendigkeit, die bewußtloſe Region Eingang ſich ſchafft in die Welt des Bewußtſeins, Macht gewinnt in der individuellen Seele.

Die Freiheit iſt über der Natur, ſie iſt in uns urſprünglich angelegt. Sie entſteht erſt mit dem Bewußtſein. Erſt durch Beſchränkung der freien Tätigkeit werde ich meiner bewußt, alſo auch frei. Ehe ich frei, d. h. der Freiheit bewußt bin, muß meine Freiheit alſo ſchon eingeſchränkt, müſſen mir gewiſſe Handlungen durch eine unbekannte Notwendigkeit unmöglich gemacht ſein. Das iſolierte Vernunftweſen kann nicht zum Bewußtſein der Freiheit kommen, auch nicht zu dem der objektiven Welt. Erſt die andern Intelligenzen außer mir ſind die ewigen Träger des Univerſums und ſoviele Intelligenzen, ſoviele unzerſtörbare Spiegel der objektiven Welt. Durch das Wollen alſo wird das Anſchauen erſt vollſtändig ins Bewußtſein geſetzt.

So wird das Bewußtſein der Freiheit und damit die Kontinuität des Selbſtbewußtſeins erſt gegründet. Wie kann nun aus der Freiheit, die in jedem Moment begrenzt, in jedem wieder in unendlichem Streben ſich erneuert, wie kann aus dem Vermögen der Ideen, die nur in einem unendlichen Progreß realiſiert werden können, etwas übergehen in die objektive Welt; wie kann mein Wollen ſich auf Objekte richten?

Hier kommt nun eine entſcheidende Gedankenreihe Schellings, die das vernunfthelle Ich zum erſtenmal in die Notwendigkeiten des Unbewußten hinabzieht, die den abſoluten Willensakt, das individuelle Bewußtſein und das ſchlechthin objektiv Bewußtloſe zuſammenſtoßen läßt.

„Eine neue Stufenfolge von Handlungen, die durch die Natur nicht möglich ſind, ſie hinter ſich zurücklaſſen, beginnt.“ Das Objektive im Willen iſt das Anſchauen, die reine Geſetzmäßigkeit der Natur, die bewußtloſe Notwendigkeit der produktiven Anſchauung. Jedes Handeln muß wie alles Objektive urſprünglich ſchon ein Wiſſen, ein Anſchauen ſein. Es iſt kein Übergang aus dem Subjektiven ins Objektive; anſchauend handeln wir, handelnd ſchauen wir eigentlich an. Es iſt dieſelbe Täuſchung, durch die uns die äußere Welt objektiv wird, und durch die

uns jenes handelnde Objektive als frei erscheint. Objektives Handeln und die Realität der Welt ist wechselseitig bedingt. Die Freiheit als Naturphänomen und die Natur als Phänomen der Freiheit sind denselben blinden Gesetzen des Unbewußten unterworfen. Das Unbewußte ragt also in die individuellen Bezirke hinein. Das Objektive des Wollens erscheint als Naturtrieb.

Diesem Objektiven, diesem Wollen einer beschränkten Individualität steht nun das Subjektive gegenüber, das Ewige im Menschen. Das Absolute wird darin wirksam. Das Absolute ist frei und notwendig zugleich, es ist göttliches Handeln; da ist kein Sollen, kein Gesetz, das nicht aus der Notwendigkeit seiner Natur hervorgeht. Es ist auf das reine Selbstbestimmen, d. h. auf sich selbst gerichtet. Es ist das Absolute, von dem der Neunzehnjährige schon visionär gesprochen hatte: es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Dasein, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dies Absolute ist in der Erscheinung an ein Fremdartiges gebunden, an den Naturtrieb. Das Gesetz des reinen Willens verwandelt sich daran in einen Imperativ, in eine Forderung. Sie vernichtet die Individualität, die Begrenzung völlig, sie wendet sich nur an das Ewige in mir, sie verlangt freie Selbstbestimmung, sie ist das Sittengesetz.

Über den Widerstreit der bewußtlosen und bewußten Tätigkeit, über dies Subjektive und Objektive läßt nun der Kampfgenosse der Romantiker die Freiheit als Willkür, als absolute Ungebundenheit triumphieren. Hier löst sich die Frage der transzendentalen Freiheit. Nur das empirische Ich ist — in gewissem Verstand — frei; nur der Wille, insofern er im Individuum erscheint, ist frei. Insofern er absolut ist, ist er über alle Freiheit erhaben.

Hier erhebt sich nun die große Frage, das höchste Problem der Transzendentalphilosophie. Das Handeln des anschauenden, objektiven Ich ist an Naturgesetze gebunden; das Ich, das über alle Erscheinung erhaben ist, das schlechthin bestimmende, handelt aus freier Willkür. Ein wechselseitiger Einfluß scheint nicht möglich, und doch sollen sie

übereinſtimmen. Dies iſt einzig durch präſtabilierte Harmonie möglich. Die Freiheit als Willkür und das Objektive im Handeln, das Bewußte und Bewußtloſe im Wollen müſſen in urſprünglicher Identität gedacht werden. Der Standpunkt des moraliſchen Idealismus, der ſtrengen Pflichtlehre, iſt aufgegeben. Der kategoriſche Imperativ ſteht in dieſen wirren Partien des Syſtems wie ein Stück aus andrer Welt. Dieſe Freiheitslehre erſcheint wie ein trübgewordener Bach, in dem die losgeriſſenen Bruchſtücke durcheinander treiben. Man ſieht dahinter eine wurzellos gewordene Zeit, die nicht mehr den reinen, unbedingten Glauben an die Vernunftherrſchaft hat und doch in dem Treiben genialer Willkür bang nach den ſtärkeren Bindungen des Einzelſeins verlangt. Für das Individuelle iſt noch kein Ausgleich gefunden, ihm iſt ſcheinbar ein weiter Spielraum gelaſſen. Schelling macht den Verſuch, das Problem, das er für den einzelnen nicht löſen kann, mit den ſtarken Feſſeln eines allgemeinen Kulturideals wenigſtens feſtzulegen.

Wie nun auch die Willkür zwiſchen Subjekt und Objekt entſcheide, die Tätigkeiten müſſen ſich jedenfalls vereinen nach den Bedingungen handelnden Lebens. Der Naturtrieb iſt das einzige Vehikel, das nach der Außenwelt vermittelt. Er kann durch die ideelle, auf das reine Selbſtbeſtimmen gerichtete Tätigkeit nicht aufgehoben werden. Glückſeligkeit, das Objekt des Naturtriebs, ſoll nur die Erſcheinung des reinen Willens ſein. Sie ſollen ſchlechthin eins ſein. Das unmittelbare Objekt des Strebens iſt aber nicht der reine Wille, ebenſowenig Glückſeligkeit, ſondern das äußere Objekt als Ausdruck des reinen Willens.

Eine Wechſelwirkung zwiſchen den Vernunftweſen durch das Medium der äußeren objektiven Welt iſt alſo Bedingung der Freiheit. Die Natur iſt unfühlend und kann in dieſer Wechſelwirkung die Freiheit nicht ſichern. Aber das Heiligſte darf nicht dem Zufall anvertraut ſein; ein unverbrüchliches Geſetz muß unmöglich machen, daß in der Wechſelwirkung aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde gegen den eigennützigen Naturtrieb des einzelnen.

Ein Naturgang des Rechts wird aufgeſtellt. Es ſoll keine mora-

lische Ordnung werden. Das „Heiligste" wird also nicht der freien Selbstbestimmung, der Willkür, dem „Zufall" anvertraut, sondern der ewigen Ordnung der bewußtlosen Tätigkeit. Die dunklen Gesetze der unfühlenden Natur werden also doch noch die Wächter der Menschenfreiheit. Die Freiheit, die als Willkür bestimmt war, scheint nun doch nicht stark genug, das Reich der Freien selber herbeizuführen. Der Fichtesche Standpunkt ist verlassen, der romantische gibt sich selber einer tiefer gegründeten Macht in die Hände. Die Sicherheiten werden aus dem Unbewußten erwartet. Aus dem Naturzustand sollen die Völker in den Bund der Freiheit treten. Aber im Wechselverhältnis der Staaten treibt gerade die Freiheit ihr verwegenstes Spiel. Für den einzelnen wird kein Ausgleich gefunden, ihm wird die Willkür nicht geraubt und das Gesetz auch nicht preisgegeben. Nicht in ihm selber vollzieht sich der Ausgleich zwischen der Freiheit als Willkür und der Notwendigkeit als bewußtloser Tätigkeit. Statt klarer, sittlicher Werte des Einzelseins wird eine Philosophie der Geschichte gegeben, und die Schwankungen des persönlichen Daseins werden ausgeglichen in den Notwendigkeiten des unbewußten Weltlaufs. Im Spiel der Freiheit selber, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, muß eine blinde Notwendigkeit herrschen, die zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre. Hier erst löst sich die Frage, wie das Bewußte und das Unbewußte zusammenkommen, und die strenge Notwendigkeit, die man dem Individuum nicht mehr aufbürden mag, wird zur herrschenden Gewalt im Unbewußten erhoben.

Geschichte und Theorie sind sich entgegengesetzt. Was a priori berechnet werden kann, ist nicht Geschichte. Aber auch das absolut Gesetzlose hat keine Geschichte, die Natur hat nur dann Geschichte, wenn sie in ihren Produktionen scheinbar frei die ganze Mannigfaltigkeit derselben durch stetige Abweichungen von einem ursprünglichen Original hervorbringt.

Es gibt nur eine Geschichte solcher Wesen, die ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern nur durch die Gattung ausgeführt werden kann. Was gehört in die Geschichte? — Das ent-

ſcheidet ſich zugleich mit der Frage nach der tranſzendentalen Möglichkeit — alles was gewirkt hat, was Beginn neuer Zukunft war.

Das große Kulturideal iſt das allmähliche Entſtehen der weltbürgerlichen Verfaſſung, deren Erreichung ein ewiger Glaubensartikel iſt.

Dies iſt nun die entſcheidende Wendung, daß dieſer Glaube nicht mehr durch irgend eine moraliſche Weltordnung, durch den Gott der Aufklärung oder das Bewußtſein der Pflicht geſichert wird; er wird vielmehr zu einer rätſelvollen Lebenswelle, die aus dem Unbewußten in jedes Handeln und Bilden die Befruchtung trägt.

Der Fortgang der Kultur muß geſichert ſein. Durch Freiheit iſt es nicht möglich. Die Freiheit ſoll darum Natur und die Natur Freiheit ſein. Natur und Freiheit verhalten ſich wie Bewußtloſes und Bewußtes. Bewußtlos ſoll mein freies Handeln das Notwendige vollbringen.

Der Glaube an dieſe Notwendigkeit iſt die Lebenswelle in den großen Menſchen. Die tragiſche Kunſt ſetzt ihn voraus, das Heldentum im Altertum, das Wirken und Handeln in der Geſchichte überhaupt. Er iſt die Vorausſetzung, die für die Freiheit notwendig iſt. Wir fühlen Vorſehung, Schickſal — das iſt keine Erklärung. Was bewußtlos entſteht, entſteht wie die objektive Welt. Ein Objektives entſteht nur bewußtlos, nur im Anſchauen. Das Objektive im freien Handeln muß alſo eigentlich ein *Anſchauen* ſein. Die unbewußte Tätigkeit, die meinem Geiſt die Welt geſchaffen hat, iſt hier vollends in mein eigenes Seelenleben heraufgekommen.

Objektiv war die unendlich produzierende Tätigkeit im Urzuſtand der Intelligenz. Objektiv war ihr Erzeugnis dem Anſchauenden im Geiſt. Objektiv war das notwendige Element im Wollen. Immer ſtand ihm die ideelle Tätigkeit gegenüber als Trieb ſich anzuſchauen, als Trieb, das Objekt anzuſchauen, das Handeln anzuſchauen, als Trieb der Selbſtbeſtimmung und als Sittengeſetz. Im Wollen war der Widerſtreit aufs Höchſte geſpannt; die Willkür war darüber gehoben, als Erſcheinung des Abſoluten, als Freiheit des Einzelſeins.

Jetzt wird dies Objektive, das Unbewußte, immer mehr Herr über die

individuellen Triebe. Es enthüllt sich als lenkend das Wollen, als beherrschend die geschichtliche Entwicklung, als fortstrebend zum Kulturideal. Dem einzelnen wird die Sorge um das Kulturziel aus der Hand genommen, die meisten denken ja nicht einmal daran! „Die moralische Weltordnung existiert nur, insofern alle andern mit mir gleich denken und jeder sein göttliches Recht ausübt, die Gerechtigkeit herrschend zu machen." Im willkürlichen, d. h. völlig gesetzlosen Handeln muß eine bewußtlose Gesetzmäßigkeit herrschen. Gesetzmäßigkeit ist nur im Anschauen. Das freie Handeln ist ein Anschauen, aller Intelligenz gemein, absolute Synthesis aller Handlungen, die ins Absolute gesetzt werden muß. Das Absolute erscheint jetzt also nicht im Bewußten, sondern im Bewußtlosen, im Anschauen, im objektiven Element des Wollens.

So stehen sich die Intelligenz an sich, das Unbewußte, das Objektive und — das Freibestimmende gegenüber. Sie müssen sich wechselseitig erschöpfen, die objektive Prädetermination und die Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen. Das Objektive muß zur Willkür das Gesetzmäßige gerade hinzubringen.

Dies ist nur denkbar durch etwas Höheres, was über beidem ist, die gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten und des Freien, des absolut Subjektiven und des absolut Objektiven, des Bewußten und Bewußtlosen: die absolute Identität. Sie kann nie zum Bewußtsein kommen. Sie liegt außer jenem magischen Kreis, den nur geniale Anschauung durchdringt. Die Bedingung alles Bewußtseins ist Duplizität. Sie teilt sich schon im ersten Akt des Bewußtseins. Das ganze System der Endlichkeit treibt sie durch diese Trennung hervor; im Widerstreit subjektiver und objektiver Tätigkeit erzeugt sie die objektive Welt. Das Unbewußte löst sich als Objektives vom Bewußtsein los. Im freien Handeln treten sich die beiden Tätigkeiten zuerst offen gegenüber, als objektive Welt und als bewußtes Ich und im Ich selber als unbewußt gelenktes Wollen und als freibestimmende Willkür. Es ist eins und dasselbe, was in den unzähligen Metamorphosen ewig sich suchen und ewig sich fliehen muß. Es kann nie Objekt des Wissens werden, nur des Glaubens. Wir müssen es voraussetzen im Handeln. Wir

dürfen es vermuten im Gewebe einer unbekannten Hand, das durch das freie Spiel der Willkür in der Geschichte sich hindurchzieht. Im Handeln kann es nie sich völlig offenbaren. Der Gegensatz bewußter und bewußtloser Tätigkeit ist unendlich, sonst wäre die Erscheinung der Freiheit und die Bedingung des Bewußtseins aufgehoben. Der letzte Grund der Harmonie kann also nie vollständig offenbar werden. Das Freie und Notwendige ist getrennt, seit das absolute Handeln der Intelligenz objektiv wurde, seit es überging in die objektive Welt. Frei ist es nur als innere Erscheinung. Gesetze des bewußtlosen Schaffens lenken alles.

Wir stehen hier auf dem vorgeschobensten Punkt der Schellingschen Gedankenwelt. Er führte zuerst die Gedanken hinab in die Region des Unbewußten. In der produktiven Anschauung, im Objektiven, im Wollen, im Objektiven in der Geschichte, überall sieht er die gleiche dunkle, im Unbewußten verhüllte Notwendigkeit wirken. Er erfaßt sie als das Unbewußte, das Bewußtlose, das Objektive. Er baut sie dem Gebäude des Selbstbewußtseins unter als ein gewisses Fundament. Als Unerklärbares, Letztes sieht er sie an allen Wendepunkten in der Geschichte des Selbstbewußtseins, in der Geschichte der Weltentwicklung stehen. Er spürt sie in sich selber als Vorsehung, als Schicksal, als Genie. Er sieht sie als die treibende Kraft im Leben der verhängnisvollen Menschen, er ahnt in ihr die unermeßliche Unterwelt alles Lebens und Schaffens. Er führt das transzendental Unbewußte durch den Gedankengang der bewußtlosen Produktion in das Unbewußte der Menschenseele hinab. Das Unbewußte Fichtes führt er aus der Ichheit in das individuelle Ich, in das Unbewußte des romantischen Erlebens. Er zum erstenmal stand also diesem Rätsel des Unbewußten wirklich gegenüber.

Und wieder ist es der unbedenkliche, genialische Machtspruch des Lebens, der ihm die Lösung schafft, die sieghafte Glaubensstimmung eines Menschen, der in frühen Jahren schon mächtige Gedankengebiete unter seiner Herrschaft sah und wie neueroberte Gebiete durchschreiten konnte. Seine Lösung ist nicht weniger kühn, als die gewaltige Revolution, die Kant in der philosophischen Methode brachte. Kant, der zum erstenmal

die ganze Subjektivität des menschlichen Wissens durchschaute, zwang sie unter sich gerade als das Fundament aller Objektivität, aller menschlichen Gewißheit. Schelling, der ebenso dem Unbewußten zum erstenmal sich gegenübersah, will aus ihm gerade den tragenden Grund der allgemeinen Weltvernunft, der urreinen Intelligenz schaffen, will es als Mittel nehmen, das Universum in einer bisher unerhörten Ausdehnung zu rationalisieren.

Das transzendental Unbewußte besteht nur in Funktionen der ewigen Vernunft; das Unbewußte unserer eigenen Seelen kann nichts anderes sein. Jene unkritische Vermischung also gibt gerade die Möglichkeit, die Grenzen des Vernunftglaubens ins Unermeßliche vorzuschieben. So deutete ein furchtloser Geist die dunkelsten Phänomene der Romantik. Aller Sinn und Wert des Daseins, alle Sicherheit der Weltentwicklung rückt hier aus der bewußten Vernunft in den unbewußten Wesensgrund des Daseins wie in das einzig sichere Fundament hinab. Das System der Weltkräfte hat seinen Schwerpunkt im Bewußtlosen erhalten.

Die Einheit des Bewußten und des Unbewußten ist Schellings Postulat. Die objektive Welt ist durch bewußtlose Tätigkeit entstanden. Der Grundcharakter der Welt kann nicht das Bewußtsein ohne jene Identität sein. In der Welt muß die Empfänglichkeit für mein bewußtes Handeln liegen; diese Empfänglichkeit ist nicht möglich ohne jene Identität. Darum soll das ewig Unbewußte der Bürge des ewigen Vernunftglaubens sein. Die dunkle Notwendigkeit soll wie eine Sonne werden, die gerade durch ihr eigenes, ungetrübtes Licht sich dem Auge verbirgt. Man sieht die gewaltige Spannung, mit der alle Gedanken des transzendentalen Idealismus nach dem einen Punkt hindrängen müssen: wie kann das Ich dieser ursprünglichen Harmonie des Bewußten und Bewußtlosen gewiß werden?

Wie zwei Punkte, die sich ewig fliehen und ewig suchen müssen, hatte Schelling diese Tätigkeiten durch die ganze Bewußtseinswelt verfolgt. Überall wurde deutlich, daß das System sich selber sprengen mußte, wenn diese Kräfte nicht ursprünglich eins sind. Im Handeln war dann diese Identität als notwendiger Glaube postuliert worden, die Rätsel

der geſchichtlichen Welt hatte dieſer Glaube erleuchten müſſen. Woher erhielt er nun ſelber ſeine Gewißheit?

Alle unbewußte Tätigkeit iſt notwendig, alle bewußte Tätigkeit iſt zweckmäßig und frei. Wo iſt ein bewußtlos Entſtandenes, das die Geſetze der bewußten Freiheit zurückſtrahlt? Wo iſt ein bewußt Entſtandenes, das die Geſetze unbewußter Notwendigkeit zurückſtrahlt? Nur hier oder dort kann ſich die Harmonie enthüllen. Schellings erſte Antwort enthält ſeine Teleologie. Die Natur iſt ein ſolches Produkt. Sie iſt bewußtlos entſtanden, Werk des blinden Mechanismus, wir können ſie aber nicht anders als nach den Geſetzen freier Intelligenz, zweckmäßiger Produktion begreifen. Der ganze Zauber der organiſchen Natur beruht darauf. Nur der Identitätsglaube kann ihn enthüllen. „Jede Pflanze iſt ganz was ſie ſein ſoll, das Freie in ihr iſt notwendig und das Notwendige frei."

Aber die Natur in ihrer blinden Zweckmäßigkeit enthält mir keine Identität, deren letzter Grund im Ich ſelbſt iſt, und keine Identität von Kräften, die durch das Geſetz des Bewußtſeins getrennt ſind, die dem Widerſtreit im Urgeiſt die Harmonie verbürgen.

Es muß eine Anſchauung geben, durch die in einer Erſcheinung das Ich für ſich ſelber bewußt und bewußtlos iſt, die bewußt beginnt und in der Notwendigkeit und Unendlichkeit des Unbewußten ſich verliert, wo Identität des Bewußten und Bewußtloſen im Ich herrſcht wie im freien Handeln, und Bewußtſein dieſer Identität wie im organiſchen Naturprodukt; eine Anſchauung alſo, in der die bewußtloſe Tätigkeit durch die bewußte bis zur vollkommenen Identität mit ihr hindurchwirkt; denn objektiv iſt nur, was bewußtlos entſteht. Aber wo die beiden Tätigkeiten eins ſind, iſt kein Bewußtes; denn Trennung iſt die Bedingung des Bewußtſeins; wo ſie getrennt ſind, iſt keine Identität, iſt keine Vereinigung von Notwendigkeit und Freiheit. Was für das freie Handeln in einem unendlichen Progreſſus liegt, ſoll in der gegenwärtigen Hervorbringung eine Gegenwart ſein, in einem endlichen Wirklichen objektiv geworden. Sie müſſen getrennt ſein für das Erſcheinen; aber es muß ein Augenblick kommen, wo ſie beide zuſammenfallen, in der

Notwendigkeit des Bewußtloſen, wo durch ein Unbekanntes das Objektive und das Bewußte in eine beglückende Harmonie geſetzt wird. Wo der Weltgrund, das Anſich des Geiſtes, das Abſolute, das zu keinem Bewußtſein gelangen kann, aus dem Produkt widerſtrahlt wie im Handeln, muß eine dunkle, unbekannte Gewalt zu dem Stückwerk der Freiheit das Vollendete, Objektive, Notwendige hinzubringen; beim Handeln geſchieht dies durch das Schickſal, beim Produzieren durch das Genie. Da das Genie nur in der Kunſt möglich iſt, ſo iſt das poſtulierte Produkt das Kunſtprodukt.

Alle äſthetiſche Produktion entſteht aus einem Gegenſatz von Tätigkeiten, der das Letzte im Künſtler, das wahre Anſich angreift. Das unveränderlich Identiſche hat hier die Hülle abgelegt, es wird unmittelbar affiziert und wirkt ebenſo unmittelbar zurück. Der Widerſpruch zwiſchen dem Bewußten und Bewußtloſen im Handeln ſetzt den Kunſttrieb in Bewegung. Der Schmerz des Widerſpruchs iſt hinweggenommen im Zuſammentreffen bewußtloſer und bewußter Tätigkeit. „Wie der verhängnisvolle Menſch nicht vollführt, was er will oder beabſichtigt, ſondern was er durch ein unbegreifliches Schickſal, unter deſſen Einwirkung er ſteht, vollführen muß, ſo ſcheint der Künſtler, ſo abſichtsvoll er iſt, doch in Anſehung deſſen, was das eigentlich Objektive in ſeiner Hervorbringung iſt, unter der Einwirkung einer Macht zu ſtehen, die ihn von allen andern abſondert und ihn Dinge ausſprechen oder darzuſtellen zwingt, die er ſelbſt nicht vollſtändig durchſieht und deren Sinn unendlich iſt.“ Die Realität des Höchſten iſt hier bezeugt.

Zwei Tätigkeiten ſind in der Kunſt, die bewußte, die man insgemein Kunſt nennt, und die bewußtloſe, die Poeſie. Ihre Identität iſt durch Freiheit nicht erreichbar, nur durch das Genie. Die Elemente des Kunſtwerks ſind unendlich wie der Gegenſatz von bewußt und bewußtlos. Der Grundcharakter des Kunſtwerks iſt alſo bewußtloſe Unendlichkeit, ſein äußerer Ausdruck der der Ruhe und ſtillen Größe: alſo iſt ſein Grundcharakter Schönheit; denn Schönheit iſt Unendliches endlich dargeſtellt. Sie iſt Auflöſung eines unendlichen Widerſpruchs.

Hier zeigt ſich nun die Stellung der Kunſt im Syſtem des Geiſtes. Das Genie iſt für die Äſthetik, was das Ich für die Philoſophie. Es wird nie ganz objektiv, iſt aber Urſache alles Objektiven. Das Ich ſchafft die wirkliche Welt. Das Genie ſchafft die Kunſtwelt. Das Ich ſchafft jenſeits des Bewußtſeins, das Genie diesſeits; dies macht den unendlichen nie aufzuhebenden Unterſchied, gibt das ungeheure Übergewicht. Die im Bewußtloſen ſchaffende Tätigkeit, die noch vor der abſoluten Trennung des Subjekts und Objekts, vor der endgültigen Löſung des Bewußten vom Unbewußten die äußere Welt ſchafft, gilt nicht mehr, als die Schönheit, die aus dem undifferenzierten Menſchentum, aus dem Naturzuſtand der Sinnen- und Seelenkräfte entſpringt, die die Natur ſelber uns zu enthalten ſcheint, die in die Dumpfheit des Primitiven eingehüllt iſt. Die Welt iſt die bewußtloſe Poeſie des Geiſtes. Was die bewußtloſe Produktion vor der Trennung ſchafft, das ſchafft das Genie nach der Trennung, nach der Erhellung des inneren und äußeren Daſeins durch das Bewußtſein, nach dem Gefühl des unermeßlichen Zwieſpalts.

Darin ruht die ungeheure Bedeutung des äſthetiſchen Schaffens. Das Gefühl des unendlichen Widerſpruchs iſt die Bedingung des äſthetiſchen Schaffens, und nicht nur dies, auch die Bedingung der Schönheit. Denn die Erlöſung aus jenem Widerſpruch iſt nicht nur das pati Deum, nicht nur die Erlöſung aus einer Seelennot, ſondern die Erlöſung aus dem Zwieſpalt in der bewußthellen Welt. Das Bewußtſein iſt die Bedingung, durch die der Gegenſatz der bewußten und bewußtloſen Tätigkeit abſolut wird, durch die der ungeheure Unterſchied zwiſchen dem Ich und dem Genie geſchaffen wird. Das Abſolutwerden dieſes Widerſpruchs iſt aber die Bedingung der Schönheit. So iſt das Bewußtſein ſelber die Bedingung der Schönheit geworden.

Schönheit iſt nur, wo Bewußtſein iſt, wo dem Geiſt die unendliche Welt aus dem Urgeſetz der Identität, aus dem Urgrund ihres Seins und Sinnes aufleuchtet, wo der Geiſt ſich aus der Herrſchaft der fremdſcheinenden Dinge gelöſt hat, wo die bloßen Lebensgefühle in Schönheitsgefühle übergegangen ſind.

Der geheime Untergrund dieſes Schönheitsevangeliums iſt alſo der

Schiller und Friedrich Schlegel gemeinsame Grundsatz der modernen Ästhetik in seiner extremen Fassung. Indem die Naturschönheit als schlechthin zufällig erscheinen muß, wird die Kunstschönheit Prinzip und Norm der Naturschönheit.

Der prinzipielle Fortschritt dieser Ästhetik über Schiller beruht nun auf der Wendung, die der absolute Idealismus im System der gesamten Philosophie vollzogen hat. Der Gegensatz ist noch zwischen Natur und Freiheit, zwischen Notwendigkeit und Bewußtsein, aber nicht mehr in der Intellektualwelt, nicht mehr zwischen dem Naturtrieb und dem Vernunftglauben, nicht mehr auf jenen psychologischen Dualismus gegründet. Er hat sich vertieft, die Natur ist zur bewußtlosen Produktion des Geistes geworden, ja, er hat sich direkt umgekehrt. Dadurch erhält der Zwiespalt in der bewußthellen Welt einen so geheimnisvollen über allen Intellekt hinausgehobenen Schein, daß die dunkle Ahnung unbewußter, höherer, objektiver Notwendigkeit emporgestiegen ist. Dem Menschen ist bewußt geworden, daß unter seinem Bewußtsein selber eine unermeßliche Tiefe sich dehnt, aus der ihm die stärksten Kräfte kommen. Die Identität, das Letzte der Seele, das Ansich, ist gar nicht mehr in der Reflexion zu erfassen. Es muß durch eine „dunkle Gewalt" dem Stückwerk der Freiheit zugebracht werden; es muß wie ein Geschenk in die Seele kommen, die hilflos die Erhörung erwarten muß. Nur durch den Künstler kommt die höchste Beseligung in die Welt, in ihm ist die Identität selber enthüllt. Die rationalistischen Prinzipien der klassizistischen Ästhetik haben in dieser Kunstlehre keinen Raum mehr. Sie nähert sich der Stilkunst im romantischen Sinn, der symbolischen Kunst.

Mehr noch als die eigentlichen Romantiker bisher es aussprachen, wird hier das Vermögen der Dichtkunst in das Unbewußte gesenkt. Viel mehr, als sie es zugeben würden, ist der Absicht, der Bewußthelle die Bedeutung geraubt. Schelling betonte offenbar mit Rücksicht auf seine romantischen Freunde stark die Bedeutung der künstlerischen Absicht, aber sie ist doch nur das elende Stückwerk, das durch Produktion fortgeerbte, durch Übung und Erlernung zugängliche Kunstwissen, die Technik im äußerlichsten Sinn. Wie stille Bildungen der Natur steigt im Grund

trotz allen ſcheinbaren Widerſtreits das Werk der Kunſt aus dem Unbewußten hervor.

Hier macht ſich die Vermiſchung vom tranſzendental Unbewußten und dem pſychologiſch Unbewußten am verwirrendſten geltend. Die Herderſchen Analogien von organiſcher Produktion, vom Schaffen, wie die Natur ſchafft, kehren im Grund hier wieder. Kunſtwiſſenſchaft und Naturwiſſenſchaft werden trotz jenes nie aufzuhebenden Unterſchiedes — in bezug auf das Prinzip des Schaffens — faſt in eins geſetzt. Die unbewußte Kraft, die nur die objektive Welt ſchafft, wird zur untern Stufe der unbewußten Dichtungskraft, die die geniale Anſchauungswelt ſchafft. Das Geheimnis dieſer beiden produktiven Vermögen, dieſer beiden bewußtloſen Produktionen iſt eins und dasſelbe. Damit rückt Schelling immer mehr vom romantiſchen Schaffen ab. Er nähert ſich trotz allen ſcheinbaren Widerſtreits einem Kunſterleben, wo das geſteigerte Schauen an ſich ſchon künſtleriſches Bilden iſt, wo wirklich das „Wunder der produktiven Anſchauung" auch das „Wunder der Kunſt" iſt; und je tiefer man ſo die Wurzeln dieſer Gedanken aufgräbt, um ſo mehr enthüllt ſich ein vom romantiſchen Seelenleben verſchiedenes Erdreich der Seele. Die ſo differenten Gedankenbildungen Schellings ſchließen ſich hier um das Zentrum ihres Lebens. Über alles Äſthetiſche hinaus iſt zwiſchen Romantik und Schelling ein Unterſchied der Lebensgefühle, der Lebenswertungen, des geiſtigen Urgrunds.

Schelling tritt von hier geſehen in den Schutz und Lichtkreis der Goetheſchen Welt. Hier iſt ungebrochene Kraft, faſt religiöſe Weltandacht, ſieghafter Glaube an die Lichthelle auch im Unbewußten, kein Suchen, Taſten und Bangen, ſondern der „ſonnenhafte" Blick, der ſich die Sonne verwandt weiß, auch wo ſie noch in ihrem eigenen Licht ſich verbirgt. Hier iſt durchaus Goetheſcher Welt- und Kunſtglaube, Beſcheidung vor dem Niezubetretenden, Ehrfurcht vor dem Geheimnisvollen, das uns dennoch nicht fremd iſt, vor dem Niezuerbittenden, das dem Erwählten dennoch ſelber ſich ſchenkt. Hier, wo das Letzte und Höchſte in Frage ſteht: die Kunſt, tritt alſo auch die tiefſte und unterſte Verwandtſchaft Schellingſcher und Goetheſcher Welterfaſſung wieder zutage, jene leiſeſte Schwing-

ung aller Goetheschen Gedanken und Gefühle, jenes magnetisch wirkende Zentrum aller Schellingschen Philosophie. Es ist derselbe metaphysische Glaube an die Einheitlichkeit alles Daseins, an die Zusammengehörigkeit des Lebenden und Toten, des Bewußten und Unbewußten, des Freien und des Notwendigen; es ist das, was in diesen Menschen im tiefsten Sinne das Genie ist, was nie objektiv werden kann und dennoch die Quelle alles Objektiven ist, was nie in einer Tat, einem Wort, einem Gleichnis restlos sich bewähren kann und doch der Grundstrom ist, aus dem alles Tun und Bilden, Handeln und Schauen sich nährt.

Hier in der Kunstphilosophie, die das ganze Gebäude der Schellingschen Gedanken zu überwölben scheint, ist in Wirklichkeit dieser tragende und nährende Grund selber in das Bewußtsein der Gedanken heraufgehoben worden. Über Romantisch und Klassisch, über alle Richtungen und Stile hinaus wird hier der Grundglaube des künstlerischen Welterfassens überhaupt ausgesprochen. Gedanken, die scheinbar den logischen Fundamenten des Gebäudes ihre Rechtfertigung geben sollen, stürzen hier, der Erfüllung gewiß, an das Herz des Alls und fühlen die Weltkraft als ihre eigene Seele, und ihre eigene Kraft als die Seele der Welt. Schelling „geht durch den Zenith seines eigenen philosophischen Genius hindurch". —

Der Geist steht mit der Natur im ewigen Bunde. Durch eine prästabilierte Harmonie erzeugt das theoretische Ich im bewußtlosen Schaffen die wirkliche Welt nach Gesetzen, die auch die Gesetze der Natur selber sind. Es ist eine einzige Entwicklung, das ewige Sein wird Natur, Natur als das äußere Dasein, Natur als bewußtlose Produktion der Intelligenz. Vom einfachen Stoff an bis zur Organisation geht Eine Stufenfolge. Nach Einem geheimen Gesetz erschafft die innere Anschauung für das Bewußtsein des Ichs dieselbe Stufenfolge, die die äußere Welt darstellt. In der Organisation kehrt die bewußtlos produzierende Natur in sich selbst zurück. Durch Vernunft und Willkür geht dann eine zweite Stufenfolge bis hinan zur höchsten Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit, bis zur Kunst. In der Kunst schließt sich die mit

Bewußtſein produzierende Natur in ſich ſelbſt. Sie vollendet ſich und erkennt das Geſetz, nach dem ſie Stoff, Organiſation, Philoſophie und Kunſt wurde.

Die Philoſophie erfaßt in intellektueller Anſchauung dieſes Geſetz, ſie ſieht in einer urſprünglichen Identität den zeugenden Grund der Welt, die Quelle, woraus bewußte und bewußtloſe Produktion, Freiheit und Notwendigkeit, Subjektives und Objektives gemeinſam hervorgehn. Sie erkennt dies Geſetz als notwendig durch die Tatſache einer ewigen Harmonie, auf die ſie immer wieder ſtößt, als notwendig durch den Glaubensſatz alles Handelns, als notwendig durch das dunkle Gewebe im Gang der Geſchichte. Aber dies Geſetz iſt ihr ſelber nur ein Glaubensſatz, ein Erklärungsgrund, ihre Anſchauung iſt nicht ſinnlich, nicht objektiv. Die Harmonie iſt eine äußere Anſchauung in der Natur, aber die Natur iſt ein verſchlungener Rätſelzug. Der Geiſt kann ihn nur löſen, wenn er die Harmonie ſelber in ſich erkannt hat, und ſo iſt die ganze Philoſophie, die der Natur und des Geiſtes, wie ſie von Schelling erfaßt worden iſt, ſelber nur ein verſchlungener Zug, und ſein Geiſt hat ihn nur gelöſt, weil er das Geheimnis in ſich ſelber vorher ſchon erkannt hatte.

Es gibt aber eine einzige, jedem zugängliche Offenbarung dieſes Rätſels; das unmöglich ſcheinende wird da möglich; der Glaubensſatz wird da eine Gewißheit jedes Menſchen; die intuitive Anſchauung wird da objektiv; das abſolut Identiſche, das ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat, wird für die Anſchauung zugänglich im „Wunder der Kunſt". Sie erzeugt bewußt Geſtaltungen, die aus jenem Unbewußten direkt genährt ſind, ſie bildet in die Bewußtſeinswelt, in die objektive Welt, die Viſionen des Unbewußten, das Anſich des Geiſtes. Sie ſtellt Äußeres dar, und es iſt eine Offenbarung innerſten Sinnes, ſie ſtellt Innerſtes dar, und es wird äußerlich anſchaulich. Die Materie, die bewußtlos geſchaffene, nimmt willig das Geiſtige in ſich auf. So bekundet die Kunſt immer von neuem, was die Philoſophie nie darſtellen kann: das Bewußtloſe im Handeln und Produzieren und ſeine urſprüngliche Identität mit dem Unbewußten. Was wir im Naturprodukt ahnend erfaſſen, geſtaltet das

Genie: es bringt die Bewährung der transzendentalen Anschauung, der ewigen Zusammengehörigkeit von Geist und Welt. Die Welt, die bewußtlose Poesie des Geistes, wird zum Geist, der auch die bewußtlose Poesie der Welt ist.

Was wir in der Philosophie künstlich aus der Einbildungskraft der produktiven Anschauung hervorgehen ließen, bietet die Einbildungskraft auf ihrer höchsten Stufe, als ästhetische Anschauung, dem Geiste als den Sinn der Welt dar. Sie öffnet das Allerheiligste, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist. Die Identität hebt sich ans Licht, sie ist nicht hier und dort, sie ist in der Kunstwelt überhaupt, die als ein großes Ganzes gedacht werden muß, und doch in jedem einzelnen Produkt den natürlichen Zwiespalt löst.

„Was wir Natur nennen, ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt." So wie der Geist vollendete Natur ist, so ist die Natur ein „état d'âme, ein Widerschein unsres innerlichsten Daseins".

Es löst sich der natürliche Widerstreit der unendlichen und begrenzten Tätigkeiten des Ich, des Unbewußten und Bewußten. Sie zeigen ihre Versöhnung im Kunstwerk, die Möglichkeit ihres Verbundenseins. Und das Kunstwerk bestätigt von seiner Seite, was dem schaffenden Künstler im Augenblick des Gelingens aufgeht: die stille Beseligung, die Ruhe des Ausgleichs. Das immer sich Fliehende, nie Vereinigte zeigt in der Beglückung des ästhetischen Empfindens die innerliche Verbundenheit.

So kehrt das vollendete System in seinen Anfangspunkt zurück. Das Ich selber steht nun auf dem Punkt, auf dem wir selbst standen, als wir anfingen zu philosophieren. Die Kunst hat dem Denken der Philosophie zugebracht, was ihr immer abgehen wird: die Objektivität, die letzte unmittelbare Gewißheit.

Die Kunstphilosophie Schellings ist das letzte Gewölbe, das im Ich selber über dem System des Idealismus zu erbauen war. Von jetzt an kehrt seine eigene Arbeit in ihre Fundamente zurück und senkt sie mehr und mehr in Mystik und offenbarte Wissenschaft hinab. In dieser Philosophie der ästhetischen Anschauung ist das Vermögen ans Licht gebracht,

durch das der Idealismus dieſe Wendung vollzogen hat: die intellektuelle Anſchauung tritt über das Ufer des logiſch rationalen Denkens und will den ganzen Menſchen dorthin bringen, wohin das Denken nur ein Bruchſtück bringen kann.

Dieſe Äſthetik ſteht am Kreuzweg myſtiſcher und philoſophiſcher Wiſſenſchaft. Von Kant und Schiller her iſt noch die Analyſe des äſthetiſchen Vermögens wirkſam, der Dualismus der Tätigkeit. Über Fichte hinweg wird dieſer Dualismus hier kosmologiſch begründet. Es iſt der Widerſtreit des Weltalls und ſeiner Entwicklungskräfte ſelber, die hier in der Kunſt verſöhnt werden; das bewußtloſe Kunſtwerk wird, ſobald es aus ſeinem Urgeſetz erleuchtet iſt, bewußtes Kunſtwerk. Das Ich wird Genie. Die Werte leuchten in ihrem Sinn. Der logiſche Ausgangspunkt dieſer Kunſtphiloſophie lag einer naturaliſtiſchen Äſthetik ſo nah, wie dem Evangelium extremſter Stilkunſt. Die Materie kann den Geiſt empfangen. Dies iſt eine gemeinſame Logik der Kunſt. Die faſt liturgiſche Kunſtandacht des romantiſchen Kreiſes drängt aber den Fortgang der Gedanken immer mehr einer religiös erfaßten Kunſtlehre zu. Die Ausgangspunkte der Solgerſchen Äſthetik werden ſchon ſichtbar. Kantiſche Gedanken erhalten in Platoniſcher Myſtik ihre Wurzeln; wieder tritt ein Machtſpruch zwiſchen die logiſchen Ableitungen.

Hier, wo die „höchſte" und „letzte" Wertung des Lebens, die Schönheit in Frage ſteht, kommt auf einmal das Syſtem, das bisher alle Wertungen ſich fernhielt, in ein ganz neues Licht. Wo bisher alles Einheit ſchien, Allgegenwart, Platoniſche Myſtik des intellektuellen Seins, zeigt ſich nun von dieſem letzten Gewölbe des Syſtems ein Zwieſpalt in ſeiner Grundlage.

Plato iſt in dieſem Syſtem ein Stück unmittelbarer Philoſophie. Aber nach den Prinzipien des Syſtems war eher noch als Platoniſcher Dualismus ein gleichberechtigtes Zuſammengehen, ein reſtloſes Aufgehen von Natur und Geiſt nachzuweiſen. Schelling kann nicht von den Einſchränkungen der idealen Welt ſprechen, nicht von einer Scheidewand, die hinter der unvollkommenen wirklichen Welt die ideale, die eigentlich reale aufleuchten läßt. Er kann ſich nicht der Platoniſchen Vorſtellung

vom Kerker der Seele, von der Schattenwelt des Wirklichen nähern. In seinem System ist kein Dualismus, denn er hat nirgends einen Stoff abgeleitet, der die Ideen trübt, der die Urbilder verschleiert. Und hier ist der Punkt, wo sich der tiefe Unterschied des Schellingschen Systems von der Romantik enthüllt. Das romantische Denken war nie rein monistisch. Die zwei Systeme des Seins, der moralische Gott und der magische, das Gute und Böse, vor allem das Unbewußte der Romantik ließ sich nie durch das intellektuelle Sein völlig erhellen. Es war das Irrationale, schlechthin Unerklärbare darin. Es lagen zusammen Licht- und Nachtwelt, Chaos und Liebe, roher Stoff und lichter Gedanke. Es lag ein Sein darin, das eine ganz andere Realität als die logisch ideelle hatte; Schellings unbedingte Botschaft von der Vernunfthelle in allem Dasein, in allem Bewußten und Unbewußten, entsprach dem romantischen Denken nicht und mußte ihm bald als eine Vergewaltigung der unendlichen, undurchdringlichen Fülle des Lebens erscheinen, als ein dürftiger Rationalismus. In einem noch viel tieferen Sinn war ihnen die Kunst und Schönheit eine Erlösung.

Was war im Grund der tiefe Widerspruch, aus dem Schelling die Kunst hervorgehen ließ? Es war der des bewußtlosen und bewußten Handelns, ein Widerspruch zwischen zwei Kräften, die durch eine ewige Vernunftharmonie zum selben Ziel gelenkt wurden. Wie konnten sie ein tiefer Schmerz sein, von dem erst die Beglückung der Schönheit erlöst? Mit seinem eigenen Kunstempfinden tritt er hier nicht für seine Definition ein; er überrascht durch sonst bei ihm nicht häufige Zurückhaltung, er spricht von den Künstlern und denen, die ihre Begeisterung teilen. Gewiß teilte er die Begeisterung auch, gewiß streifte ihn selbst oft ein Schauer romantischen Empfindens. Aber sein Grundgefühl war es nicht. Das Empfinden, aus dem in Zeiten größter Erregung der in seinem eigenen Rhythmus beruhigte Strom der Stanzen hervorkam, war nicht im romantischen Zwiespalt der hellen und dunklen Mächte geboren; ja, das ganze System, in dem alles Sein in einem unendlichen Widerstreit immer entgegengesetzter Tätigkeit, in fortwährender Spannung ist, war zum großen Teil nur durch einen logischen Schematismus

in dieſe Raſtloſigkeit hineingetrieben. All die ſo unendlich viel realer gewordene Bewegung, die doch ſchließlich Stoff und Materie im Rieſenkampf der Weltentſtehung aus der ewigen Vernunft hervorgehen ließ, entſprang noch aus dem ſchlechthin geſetzten Dualismus, aus dem Fichte nur den logiſchen Mechanismus ſeines Bewußtſeins hervorgehen ließ. Das Syſtem hatte in ſich ſelber keine neuen Kräfte, aus denen ſeine ganze Dynamik völlig begreiflich wäre, und entſprach vollends nicht, mit ſeiner nur aus dem Fichteſchen Willensleben begreiflichen Gewalt nie beendigten Widerſtreits, dem innerſten mit der Welt einigen Geiſte Schellings, deſſen perſönliche Tat ſyſtematiſch doch gewiß die Gedankenkette war, die zum Schluß das ganze Getriebe zum Stillſtand brachte.

Das ewige, göttliche Sein trat in dieſem Stillſtand zutage, Schellings perſönlichſter Gedanke; es mußte allmählich die Bewegung überfluten, durch all den Widerſtreit hindurchdringen. Die geniale Anſchauung war das Mittel, durch das er den logiſchen Schematismus aufgab, zurückdrängte. Bisher war doch viel Begriffsmechanismus in ſeinem Syſtem; die intellektuelle Anſchauung war nur in einem urſprünglichen Setzen der Ichheit wirkſam, dann ſetzte ein dialektiſches, zum Teil ſophiſtiſches Verfahren ein. Die objektive Welt war erobert, war eingeſtellt in den allgemeinen Entwicklungsgedanken, nun ging er auf den Sinn der Entwicklung, auf das Sein in dieſem Werden, auf die Ruhe im Getriebe. Die perſönlichen Bedürfniſſe kamen wieder mehr ans Licht. Es war hier noch kein Abſchluß erreicht. Die Unterſuchung mußte in ihre Fundamente zurück. Was war eigentlich nun dieſe Identität, dies göttliche Sein?

Was im Unbewußten hier immer mehr heraufgekommen war, waren doch Grundkräfte des Daſeins, die mit dem dialektiſchen Prozeß gar nichts mehr zu ſchaffen hatten. Es war jedesmal wie eine Lebenswelle aus einer viel tiefer gegründeten Welt, als es die logiſch ſich entwickelnde Gedankenwelt iſt. Und gerade durch den Übergang vom tranſzendental Unbewußten ins pſychologiſch Unbewußte kam wieder gleichſam das Grunderlebnis ſeiner Philoſophie, das er in intellektueller Anſchauung jenſeits des Bewußtſeins feſtgelegt hatte, an ſeinen Ausgangspunkt, in

das eigene Erleben zurück: das Erfahren des Absoluten, nicht im Sinn einer Vernunftgewißheit, sondern einer den ganzen Menschen über sich hinaushebenden metaphysischen Erkenntnis; ein Reinigen des Objektiven vom Subjektiven, von aller individuellen Trübung. Im Objektiven des Wollens, im Unbewußten der Geschichte und der Kunst war immer eine allgemeine Notwendigkeit des Daseins über das subjektive Begehren, Bilden, Wollen, Herr geworden. Was war dies Absolute, dies Objektive, dies göttliche Sein?

Die Fragen, die Schelling durch seinen persönlichsten Entwicklungsgang in die Fundamente seiner Philosophie zurückdrängte, waren aber zugleich die Fragen der Romantik. Allerorten ging man ins Objektive, Notwendige zurück, zu den Bindungen.

Hier lag der Lebensnerv des Systems, der am tiefsten dem Entwicklungsgang des romantischen Denkens entsprach. Die romantische Gedankenwelt senkte sich zu dem Notwendigen. Das Unbewußte, das durch Schelling umfassender als je in den Mittelpunkt gestellt war, verlangte neue Lösungen. Das romantische Erleben verlangte seine Rechte.

Die ungeheure Antitheſe von Natur und Geiſt, Objekt und Subjekt, die die Kantiſche Philoſophie in der Erſcheinung ſelbſt nicht verſöhnen konnte, hatte ſo im romantiſchen Erleben eine neue Löſung gefunden. Im Ich ſelber iſt bewußtloſe Natur. Das Tagleben der Seele hat ſeine Kräfte aus dem Unbewußten, dem Nachtleben. Daraus kommen ihm immer neue, ſtärkende und verwirrende Erlebniſſe, wie aus ſeinem zeugenden Grunde.

Zerrüttend kommt dieſe Lehre in das lebenverlangende Herz William Lovells. Aus den dem Bewußtſein untergebreiteten Funktionen der Ichheit kommt ſie in die individuellen Gefühlserlebniſſe dieſes ſchwankenden Geiſtes. „Ich komme mir nur ſelbſt entgegen in einer leeren Wüſtenei.“ „Die lebendige und lebloſe Welt hängt an der Kette, die mein Geiſt regiert, mein ganzes Leben iſt nur ein Traum, deſſen mancherlei Geſtalten ſich nach meinem Willen formen. Ich ſelbſt bin das einzige Geſetz in der ganzen Natur, dieſem Geſetz gehorcht alles.“ Dies Ich hat keinen Halt in ſich ſelber. Selbſt huſcht es oft nur umher „wie ein mitſpielender Schatten, der kommt, geht und ſich wunderlich gebärdet, ohne zu wiſſen warum“.

Und dies Ich ſoll nun die Geſetze der Natur enthalten, ſoll Herr der Welt ſein, dem beſtandloſen Schattenſpiel, das ihm Welt und Natur oft zu ſein dünkt, die Geſetze ihres ewigen Daſeins beſtimmen. Wo es Zuflucht und Schutz ſuchte wie in ſeinem mütterlichen Grunde, ſoll es geſetzgebend ſein und herrſchen. Das Ich war reich geworden und fühlte ſeinen Zuſammenhang mit der Natur. In ihm ſelber war das Geheimnis einer Naturphiloſophie aufgetaucht. Es waren Zuſammenhänge ſichtbar geworden in der Seele, die ihre Löſung nicht mehr im individuellen Daſein fanden.

Und das romantiſche Naturgefühl zeigte von der andern Seite nun auch die Gegenbilder der eigenen Wirrnis. Man achtete auf die dunklen Beziehungen der Natur. Die Dinge bekamen Macht über die Seele.

Es iſt ein ſcheues ſuchendes Taſten. Und nun denke man ſich in die Epoche. Von allen Seiten mehrten ſich die Wunder, die auch der forſchende Geiſt mit Maß und Experiment anerkennen mußte, ja die er erſt ans Licht brachte. Überall damals zeigte die Natur Spuren eines verborgenen Lebens. Wie die geſchichtliche Welt war ſie lebendig geworden. Alles Sein löſte ſich im Werden. Die Kräfte regten ſich in verwandter Art. Ein Zuſammenhang gemein-univerſaler Art ſchien gewiß. Man wollte ſehen, wie die dunklen Gänge von hüben und drüben zuſammenkamen. Die Stellung des Menſchen in dem Naturzuſammenhang, der Menſchenkraft im magiſchen Alleben — all dies verlangte einen Deuter und Erwecker. Ein neue Einheit zwiſchen Natur und Geiſt mußte geſchaffen werden. Im Intellektualleben war ſie nicht mehr herzuſtellen, ſie war auf beiden Seiten eine Schicht tiefer gerückt. In Schelling fand nun die Romantik dieſen großen, erſehnten Führer. Es war alles erſtaunlich in dem ſiegenden Aufgang dieſes Geiſtes und ſeiner Lehre.

Als junger Stiftler hatte er den Idealismus in Schriften voll drängender Jugendfülle verfochten, immer Fichte auf der Spur, dem großen Syſtematiker die Folgerungen vorwegnehmend, ſeine Andeutungen in einen weiten Zuſammenhang des Erlebens ſtellend. All ſeine Gedanken waren kühn, voll ſchwellender Lebenskraft, voll neuer Ahnung menſchlicher Kräfte und Möglichkeiten.

In Leipzig, wo er mit fabelhafter Schnelligkeit aus den hiſtoriſch-philoſophiſchen Gedanken in die naturwiſſenſchaftlich-mediziniſchen überging, ſchrieb er mitten in Erläuterungsſchriften des Vorſtellungsidealismus die erſten befreienden Gedanken der Naturphiloſophie. An allen Enden flackern ſie empor. „Es iſt kein Grund mehr, in Behauptungen furchtſam zu ſein. An dem, was täglich und vor unſern Augen geſchieht, iſt kein Zweifel möglich. Es iſt produktive Kraft in den Dingen außer uns. Die Stufenfolge der Organiſationen und der Übergang der unendlichen unbelebten zur belebten Natur verrät deutlich eine produktive Kraft, die erſt allmählich ſich zur vollen Freiheit entwickelt. Der ſtete und feſte Gang der Natur zur Organiſation verrät deutlich einen regen Trieb, der mit der rohen Materie gleichſam ringend jetzt ſiegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in be-

ſchränkteren Formen durchbricht. Es iſt der allgemeine Geiſt der Natur, der allmählich die rohe Materie ſich ſelbſt anbildet." Der Geiſt will ſich ſelber durchdringen, will zum Selbſtbewußtſein voranſchreiten. Die Natur bezeichnet ſeinen Weg; ihre Stufen ſind die Stufen ſeines Herrſcherganges. Sie ſelber iſt nichts anderes als der ſich entwickelnde Geiſt, und was die Seele anſchaut, iſt immer nur ihre eigene, ſich entwickelnde Natur. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeſchloſſen, um in ihr die Geſchichte unſeres Geiſtes wiederzufinden. Die Schriften machten Aufſehen, bei Goethe vielleicht ſchon wegen dieſer Naturphiloſophie, bei Fichte trotz ihrer. Denn ſie waren in eine glänzende Kampfſchrift für den Idealismus eingeſtreut. Und alsbald ging er daran, dieſe Geſchichte zu deuten. Über die Natur philoſophieren, heißt die Natur ſchaffen. Er ſchrieb die Bildungsgeſchichte des Geiſtes in der Natur.

Dieſe Gedankenbildung iſt die merkwürdigſte und folgenreichſte im Zwiſchengebiet des philoſophiſchen und äſthetiſchen Idealismus. Sie iſt eine der Lebensmächte in dieſer Zeit. Wie kam ſie aus dem moraliſchen Idealismus der Kant und Fichte, wie fand ſie Eingang in die Romantik, wie ſchuf ſie die Einheit zwiſchen dem romantiſchen Empfinden und der Natur? Selten noch hat eine Gedankenbildung, die von Grund aus durch ſo andere Quellen des Lebens und Denkens genährt war, eine ſo mächtige Wirkung auch in ganz anderen Geiſtes- und Lebensrichtungen erzielt.

Ihr Lebensnerv iſt weit ab vom eigentlich Romantiſchen. Schelling war wie kaum einer ein Enthuſiaſt der Intellektualität, als er dieſe „romantiſche" Naturphiloſophie ſchuf. Sie gehört völlig zu den Gedankenbildungen des philoſophiſchen Rationalismus. Dieſe Struktur der Gedanken wird leicht überſehen, weil hier der ganze Reichtum der geniemäßigen Naturanſchauung, des Goetheſchen Naturbegriffs um Gedanken von verwegener Intellektualität ausgegoſſen iſt. Philoſophiſch betrachtet, zeichnet dieſe Naturphiloſophie die vorgeſchobenſte Poſition, die der auf das cogito ergo sum gegründete Rationalismus vor Hegel je erreicht hat.

Schellings philoſophiſcher Ausgangspunkt iſt überall das unmittelbare Erfahren ſeiner Seele. Er iſt eine reiche, einfache und erdenkräftige

Natur, mit ungebrochenen Lebensimpulſen, voll Kraft zu elementarer Welterfaſſung. Sein Denken ſtrömt ihm aus der Einheit all ſeiner Kräfte empor. Die Anſchauung iſt das Höchſte. Sein feſteſter Glaube iſt nicht eine moraliſche Gewißheit, eine Vernunftüberzeugung, nicht einmal die Botſchaft der Freiheit, ſondern das, was er als Realität, als einfaches, letztes Sein fühlt. In ihm lag Freiheitsbewußtſein und ein äſthetiſch hiſtoriſcher Sinn, der an Herder und Goethe genährt iſt, in ſeltſamer Wechſelwirkung. Es iſt eigentlich kein Zwieſpalt, das Freiheitsbewußtſein iſt ſo tief in ſein Weſen eingebaut, daß es jene ſo anders gerichteten pſychiſchen Kräfte aufzunehmen vermag.

Genialität in der Wiſſenſchaft iſt nur, wo die Einheit des Grundgedankens ſich vorwegnehmend erhebt, wo das ſchaffende Ich ſich eins fühlt mit der Welt, der es ſich hingibt, wo Nehmen und Geben faſt wie im religiöſen Empfinden verſchlungen ſind. So war es bei ihm. Sein Freiheitswille hatte ſich von je nur genährt aus jenen tiefſten Lebensmomenten, wo der Einzelne hinausſtrömt in das All, wo die Kräfte der Welt die unſern und wir die Kräfte der Welt ſind. Gewiß gelang nicht in einem Anlauf dieſe Verſchmelzung. Aber in dieſem Gedankenleben iſt noch viel weniger ein Wechſel der fundamentalen Anſchauungen. Seine ganze Philoſophie iſt nichts andres als das allmähliche Heraufheben ſeines philoſophiſchen Erlebens in die Bewußtheit des begrifflichen Denkens. Immer neue Gedanken erzeugt er aus einer Fruchtbarkeit ohnegleichen — um über dies eine Grunderleben Herr zu werden. Dieſer Lebenszuſammenhang iſt die faſt magnetiſch wirkende geheime Kraft ſeiner Gedankenbildungen, bis er 1801 das „Licht" in dies Dunkel bringt und die begrifflichen Formeln findet; aber der ganze Erkenntnisakt der damit ausgeſprochenen Identitätsphiloſophie enthält nichts, was nicht in ſeinem unmittelbaren Erfahren des Abſoluten vorgebildet war.

Sein Naturbegriff iſt aus einer Goethe verwandten Art und Anſchauung ihm erwachſen. Es iſt ein tiefer Grundſtrom hingebender Weltbetrachtung in ſeiner Natur. Die ſtille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt — dieſe Grundſtimmung Goetheſcher

Naturforschung — preist er an Spinoza als eine ästhetische Kraft. Die stille Anschauung ist ihm ein höchster Moment des Lebens. „Dasein, Dasein", ruft es in ihm. Er gibt sich der ganzen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Dasein zu stillen. Es sind Worte mit dem Klang des Lebens, die er hier von Spinoza schreibt.

Spinoza — Fichte — Goethe — sie waren in diesem Grunderleben ihm geeint. Es ist das tiefe Einheitsgefühl, das Bewußtsein eines absoluten Seins, eines metaphysischen Zusammenhangs der Dinge, der im ästhetischen oder historischen oder philosophischen Schaffen gleicherweise seine äußere Ausprägung gewinnen kann. Spinoza hat dies innerste Erfahren als Absolutes gesetzt. Fichte hat es als absolutes Ich, als Freiheit des ewigen Seins ergriffen; durch Fichte glaubte Schelling die innersten, persönlichen Wurzeln des spinozistischen Gedankens zu erleuchten. Das dunkel immer mitempfundene, mitgedachte Erlebnis seiner „Realität" ist durchweg der Einheitspunkt seiner Gedankenbildungen. Und wie Kuno Fischer den Gedankenzusammenhang bis in die späteste Phase erwiesen, so wäre auch der Lebenszusammenhang nach demselben Bildungsgesetz zu erweisen. In seinem persönlichen Weltfühlen, also im philosophischen Grundvorgang war von je die Einheit dunkel vorgebildet, und hier lag schon von je die Richtung, die ihn bis zu seiner überpositiven Philosophie weiterdrängte. Um so merkwürdiger bleibt der Prozeß, durch den er diese unmittelbare Philosophie mit dem Kritizismus auseinandersetzte, in einer Gedankenarbeit, in welcher er sich die begrifflichen Ausdrucksmittel seiner ersten Systembildungen erwarb.

Goethe und der Kritizismus stoßen hier von neuem zusammen und finden scheinbar ihre Versöhnung. Die lebendige Wirklichkeit stand für Schelling fest und war die Natur als schaffendes Prinzip. Der Gedanke des Organismus, diese tiefste Wertung des ästhetischen Menschen ist ihm ein Lebensgedanke; immer wieder — und lang ehe er in philosophische Zusammenhänge eingetreten ist — taucht er auf. Auch ihm ist er die einzige Form, durch die sich ihm die Fülle des Lebens zur Einheit eines anschaulichen Gedankens bändigt. Wahre Kunst oder vielmehr das

θεῖον in der Kunſt iſt ein innerſtes Prinzip, das den Stoff von innen heraus ſich anbildet und jedem rohen Mechanismus, jeder regelloſen Anhäufung des Stoffs von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieſes innere Prinzip hängt ihm mit der intellektuellen Anſchauung tief zuſammen. Und gewiß iſt die lebendige Anſchauung des überall organiſch ſich entfaltenden Lebens ſeine tiefſte Befreiung damals geweſen; überall ſehen wir ihn Ausblicke ſchaffen nach der objektiven Welt.

Es ſind die Gedanken des Neunzehnjährigen. „Unſer Geiſt fühlt ſich freier, indem er aus dem Zuſtande der Spekulation zum Genuß und zur Erforſchung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe ſeines unbefriedigten Geiſtes aufs neue in jenen unnatürlichen Zuſammenhang zurückgeführt zu werden.“ Ehe er dieſe Gedanken in beſtimmte Zuſammenhänge, philoſophiſche Begriffe feſtlegen konnte, hat ihm ſeine unmittelbare Welterfaſſung den Organismus des objektiven Daſeins als die lebendigſte Einheit wiſſenſchaftlicher Betrachtung erwieſen.

Das „Gebiet der Natur und der Menſchheit“ iſt ſeine eigentliche Heimat. Ihre Geſetze ſind ewig und unveränderlich und die ſicherſten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrtum. Ihnen muß ſich eine „geſunde Philoſophie“ zuwenden, nachdem zum „alten Lande des Scheins“, zu den übernatürlichen Regionen die Vernunft keinen Zugang mehr hat. „Die neuen Ergebniſſe dieſer Wiſſenſchaften, namentlich der Medizin, braucht nur ein lebendiger Kopf zuſammenzuſtellen, ſoweit ſie Naturwiſſenſchaft, um der ganzen Jammerepoche der Kantianer mit ihren Dingen an ſich ein Ende zu machen.“ Es iſt natürlich, wie leidenſchaftlich er ſich in naturwiſſenſchaftliche Studien vertiefen mußte, ſobald er dazu Gelegenheit hatte. Sein organiſatoriſcher Geiſt faßte die neuen, überall auftauchenden Verſuche und Ergebniſſe raſch zuſammen und ſtellte ſie in die Kampflinie des Idealismus.

Die intellektuelle Anſchauung gilt ihm da ſchon als die höchſte Quelle der Wahrheit. Auch ſie ſucht ſchon im Theoretiſchen die Realität der objektiven Welt zu ſichern. Wenn unſer ganzes Wiſſen auf Begriffen beruhte, könnten wir uns nie von irgend einer Realität überzeugen. Die

Naturforſchung — preiſt er an Spinoza als eine äſthetiſche Kraft. Die ſtille Anſchauung iſt ihm ein höchſter Moment des Lebens. „Daſein, Daſein", ruft es in ihm. Er gibt ſich der ganzen Welt hin, um nur überhaupt ſeinen Durſt nach Leben und Daſein zu ſtillen. Es ſind Worte mit dem Klang des Lebens, die er hier von Spinoza ſchreibt.

Spinoza — Fichte — Goethe — ſie waren in dieſem Grunderleben ihm geeint. Es iſt das tiefe Einheitsgefühl, das Bewußtſein eines abſoluten Seins, eines metaphyſiſchen Zuſammenhangs der Dinge, der im äſthetiſchen oder hiſtoriſchen oder philoſophiſchen Schaffen gleicherweiſe ſeine äußere Ausprägung gewinnen kann. Spinoza hat dies innerſte Erfahren als Abſolutes geſetzt. Fichte hat es als abſolutes Ich, als Freiheit des ewigen Seins ergriffen; durch Fichte glaubte Schelling die innerſten, perſönlichen Wurzeln des ſpinoziſtiſchen Gedankens zu erleuchten. Das dunkel immer mitempfundene, mitgedachte Erlebnis ſeiner „Realität" iſt durchweg der Einheitspunkt ſeiner Gedankenbildungen. Und wie Kuno Fiſcher den Gedankenzuſammenhang bis in die ſpäteſte Phaſe erwieſen, ſo wäre auch der Lebenszuſammenhang nach demſelben Bildungsgeſetz zu erweiſen. In ſeinem perſönlichen Weltfühlen, alſo im philoſophiſchen Grundvorgang war von je die Einheit dunkel vorgebildet, und hier lag ſchon von je die Richtung, die ihn bis zu ſeiner überpoſitiven Philoſophie weiterdrängte. Um ſo merkwürdiger bleibt der Prozeß, durch den er dieſe unmittelbare Philoſophie mit dem Kritizismus auseinanderſetzte, in einer Gedankenarbeit, in welcher er ſich die begrifflichen Ausdrucksmittel ſeiner erſten Syſtembildungen erwarb.

Goethe und der Kritizismus ſtoßen hier von neuem zuſammen und finden ſcheinbar ihre Verſöhnung. Die lebendige Wirklichkeit ſtand für Schelling feſt und war die Natur als ſchaffendes Prinzip. Der Gedanke des Organismus, dieſe tiefſte Wertung des äſthetiſchen Menſchen iſt ihm ein Lebensgedanke; immer wieder — und lang ehe er in philoſophiſche Zuſammenhänge eingetreten iſt — taucht er auf. Auch ihm iſt er die einzige Form, durch die ſich ihm die Fülle des Lebens zur Einheit eines anſchaulichen Gedankens bändigt. Wahre Kunſt oder vielmehr das

θεῖον in der Kunſt iſt ein innerſtes Prinzip, das den Stoff von innen heraus ſich anbildet und jedem rohen Mechanismus, jeder regelloſen Anhäufung des Stoffs von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieſes innere Prinzip hängt ihm mit der intellektuellen Anſchauung tief zuſammen. Und gewiß iſt die lebendige Anſchauung des überall organiſch ſich entfaltenden Lebens ſeine tiefſte Befreiung damals geweſen; überall ſehen wir ihn Ausblicke ſchaffen nach der objektiven Welt.

Es ſind die Gedanken des Neunzehnjährigen. „Unſer Geiſt fühlt ſich freier, indem er aus dem Zuſtande der Spekulation zum Genuß und zur Erforſchung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe ſeines unbefriedigten Geiſtes aufs neue in jenen unnatürlichen Zuſammenhang zurückgeführt zu werden." Ehe er dieſe Gedanken in beſtimmte Zuſammenhänge, philoſophiſche Begriffe feſtlegen konnte, hat ihm ſeine unmittelbare Welterfaſſung den Organismus des objektiven Daſeins als die lebendigſte Einheit wiſſenſchaftlicher Betrachtung erwieſen.

Das „Gebiet der Natur und der Menſchheit" iſt ſeine eigentliche Heimat. Ihre Geſetze ſind ewig und unveränderlich und die ſicherſten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrtum. Ihnen muß ſich eine „geſunde Philoſophie" zuwenden, nachdem zum „alten Lande des Scheins", zu den übernatürlichen Regionen die Vernunft keinen Zugang mehr hat. „Die neuen Ergebniſſe dieſer Wiſſenſchaften, namentlich der Medizin, braucht nur ein lebendiger Kopf zuſammenzuſtellen, ſoweit ſie Naturwiſſenſchaft, um der ganzen Jammerepoche der Kantianer mit ihren Dingen an ſich ein Ende zu machen." Es iſt natürlich, wie leidenſchaftlich er ſich in naturwiſſenſchaftliche Studien vertiefen mußte, ſobald er dazu Gelegenheit hatte. Sein organiſatoriſcher Geiſt faßte die neuen, überall auftauchenden Verſuche und Ergebniſſe raſch zuſammen und ſtellte ſie in die Kampflinie des Idealismus.

Die intellektuelle Anſchauung gilt ihm da ſchon als die höchſte Quelle der Wahrheit. Auch ſie ſucht ſchon im Theoretiſchen die Realität der objektiven Welt zu ſichern. Wenn unſer ganzes Wiſſen auf Begriffen beruhte, könnten wir uns nie von irgend einer Realität überzeugen. Die

äußere Natur und ihre Kräfte bloß als unſre Vorſtellungen könnten höchſtens Gedankenreſte ſein. Aber die Materie iſt außer uns wirklich, und in unſerm Geiſt iſt die Gewißheit dieſer Wirklichkeit. Sie iſt uns, ohne alles Bewußtſein unſrer Freiheit, unmittelbar gegeben. Für ein Weſen, das nur denkt und vorſtellt, kann irgend etwas außer ihm gar keine Realität haben. Wirklich iſt für mich nur etwas, das ich ſchlechterdings genötigt bin, mir vorzuſtellen. Dieſe Nötigung kann ich aber nicht fühlen ohne das gleichzeitige Gefühl, daß ich in Anſehung alles Vorſtellens urſprünglich frei bin.

Nur Einer freien Tätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenſchaften der Wirklichkeit an. Nur an der urſprünglichen Kraft meines Ich bricht ſich die Kraft einer Außenwelt. In den höchſten Momenten der Anſchauung, des Erkennens und des Genuſſes wird dieſer Grundgegenſatz unſres Geiſtes fühlbar; da ſind Tätigkeit und Leiden in vollſter Wechſelwirkung. Dieſes Vermögen der Anſchauung hat nicht jeder, nur der freie Menſch weiß, daß eine Welt außer ihm iſt; dem andern iſt ſie nichts als ein Traum, aus dem er niemals erwacht. Dem Freien aber iſt die Anſchauung das Höchſte im menſchlichen Geiſt; in ihr vor allem fühlen wir unſre Grundvermögen wirkend. Beim Anſchauen hinreißend großer Natur iſt jenes Anziehen und Zurückſtoßen zwiſchen den Gegenſätzen und dem betrachtenden Geiſt zu fühlen, jener Streit entgegengeſetzter Richtungen, den erſt die Anſchauung endet, alle jene Vorgänge, die, nur transzendental und bewußtlos, bei der Anſchauung überhaupt ſtatthaben. Hier ſpiegelt ſich die Grundbedingung des Geiſtes, daß er in der Anſchauung aus dem urſprünglichen Streit des Selbſtbewußtſeins eine objektive Welt zu ſchaffen gezwungen iſt, und ſo iſt umgekehrt das objektive Daſein durch den erkennenden Geiſt bedingt. Geiſt und Welt machen ſich wechſelſeitig wirklich und notwendig. Mit dem unendlichen Geiſt erſt iſt auch eine Welt da. Kein objektives Daſein iſt möglich, ohne daß es ein Geiſt erkenne, und kein Geiſt, ohne daß eine Welt für ihn da ſei. Das letzte Bewußtſein unſrer ſelbſt verlöre ſich ſonſt in ſeiner eignen Unendlichkeit. Sie ſind im Weſen eins. Nichts vermag auf den Geiſt zu wirken als er ſelbſt oder was ſeiner Natur

verwandt iſt. Darum iſt es notwendig, die Materie als ein Produkt von Kräften vorzuſtellen; denn Kraft allein iſt das Nichtſinnliche an den Objekten, und nur was ihm ſelbſt analog iſt, kann der Geiſt ſich gegenüberſtellen.

Von hier aus, ſcheinbar aus der Mitte Fichteſcher Gedankenkreiſe gehen die direkten Fäden zu den Grundprinzipien der Naturphiloſophie.

Die Vorſtellungswelt ſelber iſt durch die Einheit des Bewußtſeins zuſammengehalten, die Bedingungen des Erkennens ſind für uns die Geſetze der Dinge ſelber. Schelling war nächſt Friedrich Schlegel der erſte, der das große, poſitive Reſultat des Vorſtellungskritizismus in ſeiner Bedeutung für die Erkenntnis der objektiven Welt erkannte. Die Welt iſt Erſcheinung, ſie iſt meiner inneren Anſchauung in der Zeit gegeben. Auf dieſe Subjektivität ihres Vorgeſtelltwerdens gründet ſich die Objektivität ihrer Erforſchbarkeit. Der große geſetzmäßige Zuſammenhang der in Erfahrung gegebenen Welt der Erſcheinungen wird ihm durch die Geſetzmäßigkeit des Erkennens garantiert und ſo erſt als ſicheres Fundament der poſitiven Wiſſenſchaften erwieſen. Der junge Schelling erfaßte dieſen Gedanken leidenſchaftlich und verteidigte ihn gegen die Ausbeutung des Vernunftſyſtems im Sinn der theologiſchen Aufklärung. Er wandte ihn an auf die Natur. Er ſah ein, daß durch Kant der Naturforſchung ihr eigentliches Gebiet bezeichnet ſei.

Durch dieſe Anerkennung des tranſzendentalen Standpunkts war aber die Realität der äußeren Welt noch nicht geſichert. Ja im Grunde war ſie dadurch geleugnet; es blieb nur exakte mathematiſche Forſchung übrig, und die konnte dem zur Fülle drängenden Erkenntnisſtreben Schellings nicht genügen. Denn alles, was liebevolle Hingabe des Künſtlers an Naturerkenntnis erwartet und für wertvoll hält, wird von Kant gerade in das Ding an ſich geſchoben und aus dem Kreis des Erkennbaren hinausgerückt.

Für Schelling gab es nichts Gewiſſeres als dieſe *Realität* der unendlichen Naturorganiſation, und doch mußte er anerkennen, daß ſie nicht unabhängig vom Ich, das ſie doch erkennen ſollte, gedacht werden kann.

Von Kantiſchen Gedanken ging er aus zur Eroberung der objektiven Welt. Erſt durch die Beziehung der Erſcheinungen, die unſerm Anſchauen als ſein Gegenſtand gegeben werden, auf einen tranſzendentalen Gegenſtand, auf eine äußere Realität wird unſer Vorſtellen zur Erkenntnis. Das ſtand ihm mit Kant feſt. „Man kann das Reale der Anſchauung gar nicht a priori erdenken.“ Aber gerade dieſer Gedanke drängte ihn immer mehr über die Kantiſchen Anſchauungen und überhaupt über die kritiſchen Grenzen hinaus. Er erfaßte den Zuſammenhang nicht gedanklich, ſondern als Poſtulat ſeines Erlebens. „Abſolute Identität des Seins und Erkennens, des Gegenſtandes und der Vorſtellung müſſen wir vorausſetzen.“

„Im Zuſammentreffen der Anſchauung und des Begriffs, des Gegenſtandes und der Vorſtellung lag von jeher des Menſchen eigenes Bewußtſein und damit die feſte, unüberwindliche Überzeugung von einer wirklichen Welt.“ „Der Idealismus, der Gegenſtand und Vorſtellung trennt, iſt einſam und verlaſſen mitten in der Welt, von ſpekulativen Geſpenſtern überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anſchauung ſelbſt, in welcher Geiſt und Objekt zuſammentreffen, iſt ihm nichts als ein toter Gedanke.“ Der Geſichtspunkt, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig iſt, iſt ihm unzugänglich. Gleich tritt ſein dienſtbares Vermögen dazwiſchen, das die Wirklichkeit ſelbſt vor ſeinen Augen in Schein verwandelt. „Wer nichts Reales in ſich und außer ſich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen ſpielt — weſſen Anſchauungsvermögen längſt durch Gedächtniswerk, tote Spekulation oder geſellſchaftliche Verdorbenheit ertötet iſt — wem ſein eigne Exiſtenz ſelbſt nichts als ein matter Gedanke iſt — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) ſprechen?“ Mit dem feſten Willen, die unmittelbar gegebene Wirklichkeit zu ſichern, trat Schelling in die Gedankenkreiſe Fichtes, des konſequenteſten Idealiſten; und gerade ſo fand er den Weg zur Begründung ſeiner Naturphiloſophie, gerade ſo die Möglichkeit, jenem Gegenſtand, der doch ſelber eine Vorſtellung iſt, das Etwas unterzuſchieben, das hinter der „Erſcheinung“ liegt, dem die

Fülle des Goetheſchen Naturbegriffs und die Bedeutung des Dings an ſich zukommt.

Das Ding an ſich muß über Bord geworfen werden. Das war durch Fichte vor allem überzeugend gefordert, das verlangte ſein eigenes Erkenntnisbedürfnis. Auf die objektiv intelligible Welt, die Kant für den Glauben als Zufluchtsſtätte aller unerfüllten Vernunfts- und Gemütsbedürfniſſe gerüſtet hatte, muß Verzicht getan werden. Der Geiſt muß alles ſein oder nichts. Die Bedingungen der Erkenntnis müſſen alles umfaſſen oder nichts. Fichte hatte nun einen Weg gefunden, den ganzen Bewußtſeinsinhalt von innen her zu entwickeln. Im unendlichen Schaffen des immer ſich ſelber ergreifenden Geiſtes entſteht dem Bewußtſein das äußere Weltbild. Sein eigenes Produkt ſchaut er darin als ſeinen Gegenſtand an. Durch glänzenden Scharfſinn war das Weltbild aus den Bedingungen des Geiſtes erſchaffen, in einem Vorſtellungsidealismus zuſtande gebracht; das eine einzige Weltbild, das wir als unmittelbar gegebene Wirklichkeit erleben ohne die unſichtbare Hinterwelt des Dings an ſich. Aber dieſem vom Geiſt erſchaffenen Bild kam für das Erkennen keine Realität zu. Nur Bilder und Bilder von Bildern erzeugt das Wiſſen, aber das Erkennen hat keinen Weg zur Realität. „An die Realität findet nur ein Glaube ſtatt." Durch die Notwendigkeit des abſoluten ſittlichen Strebens, durch die unendliche Aufgabe des Sollens wird er lebendig erhalten. Das Ding an ſich war unnötig geworden. Es gibt nur eine einzige Welt, ſie entſteht in der bewußtloſen Produktion des Geiſtes. Aber es war nicht geſagt, wie ſich Natur und Geiſt nun daraus abzweigen; ein Urgrund des Bewußtſeins war entdeckt, der tief genug lag, um daraus auch das Naturleben hervorgehen zu laſſen, aber die Identität war noch nicht ausgeſprochen.

Schelling zog ſtürmiſch die Konſequenz in ſeinem Sinn. Die treibende Kraft des Fichteſchen Idealismus, der moraliſche Freiheitsglaube war ihm fremd. Ihn trieb es zur Eroberung der objektiven Welt. Die abſolute Identität von Gegenſtand und Vorſtellung muß erwieſen werden. Die ganze Realität unſeres Wiſſens beruht darauf. Ohne moraliſches Poſtulat muß dieſer unmittelbarſte Beſitz des Bewußtſeins ſich ſichern

laſſen. Eine ſolche Identität iſt nur in einem Fall möglich, wenn es ein Weſen gäbe, das ſich ſelbſt anſchaute, alſo zugleich das Vorſtellende und Vorgeſtellte iſt. Es gibt nur ein Beiſpiel ſolcher abſoluten Identität: der Geiſt. Es muß ſich alſo erweiſen laſſen, daß der Geiſt, indem er überhaupt Objekte anſchaut, nur ſich ſelbſt anſchaut. Aus dem Geiſt muß die äußere und innere Welt hervorgehen.

Das Problem iſt ſcheinbar dasſelbe wie das Fichtes, aber von vornherein will Schelling jenes Gewiſſeſte des Welterlebens nachweiſen. „Es iſt keine Welt da, es ſei denn, daß ſie ein Geiſt erkenne, und kein Geiſt, ohne daß eine Welt außer ihm da ſei. Was das erſte und höchſte im menſchlichen Geiſt iſt, iſt der ganze Reichtum einer Welt, die vor ihm ſich auftut und Geſetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in ſich ſelbſt (philoſophiſch) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforſchen." Dieſe Geſetze ſind Handlungsweiſen des Geiſtes, die natürliche Welt iſt nichts als unſer ſchaffender Geiſt ſelbſt in unendlicher Produktion und Reproduktion.

Was Objekt iſt, iſt etwas Totes, Ruhendes, das keiner Handlung ſelbſt fähig. „Der Geiſt kann nur in ſeinem Handeln aufgefaßt werden, er iſt ſelbſt nichts anderes als ein ewiges Werden." „Daraus begreift man im voraus das Fortſchreitende, Progreſſive unſeres Wiſſens von der toten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur." So ſteht ihm im Hintergrund immer der unendliche Organismus des Naturganzen, und nur die Form und Richtung der Kräfte, durch die er ihn lebendig denkt, überträgt er aus dem Werden des Fichteſchen Ichs.

Das Rätſel der Welt iſt zum Rätſel des Geiſtes geworden. Der Grundſtrom iſt Wollen, Freiheit, abſolutes Sein, praktiſche Vernunft. Der Geiſt begrenzt ſich ſelbſt. In dieſem Widerſtreit urſprünglich entgegengeſetzter Handlungen entſteht ihm das Weltbild. Der Gegenſtand der Anſchauung iſt der Geiſt ſelbſt in ſeiner Tätigkeit und in ſeinem Leiden. Urſprünglich iſt zwiſchen Idealität und Realität kein Unterſchied. Unſer Wiſſen iſt ideal und real zugleich. Form und Materie ſind urſprünglich eins. Das Beſtreben des Geiſtes, ſich ſelbſt anzuſchauen, iſt unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieſes Beſtrebens reproduziert er ins

Unendliche fort ſich ſelbſt. Was er anſchaut, iſt immer ſeine eigne ſich entwickelnde Natur. „Die Tranſzendental-Philoſophie, indem ſie alles Objektive vorerſt als nicht vorhanden anſieht, iſt ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet, denn ſie iſt in ihren erſten Prinzipien genetiſch, und der Geiſt wird und wächſt in ihr zugleich mit der Welt."

Fichte und Kant ſind darin einig: der Grund unſerer Vorſtellungen iſt nicht im Sinnlichen, ſondern im Überſinnlichen. Dieſen überſinnlichen Grund braucht Fichte nicht zu ſymboliſieren als Ding an ſich, weil er jene Dualität von Stoff und Form des Erkennens, von Natur und Geiſt in den Grundprinzipien ſeines Syſtems ſchon überwunden hat, weil er das praktiſche Verhalten des Geiſtes auch in die theoretiſche Philoſophie einführt. Jene Handlung, wodurch wir beſchränkt werden, und die, wodurch wir uns beſchränken, iſt ein und dieſelbe. In ihr ſind wir zugleich aktiv und paſſiv, beſtimmt und beſtimmend. Realität (Notwendigkeit) und Idealität (Freiheit) ſind darin vereint. Dies iſt der Kern des tranſzendentalen Idealismus. „Denn nun iſt offenbar, daß die urſprüngliche Natur des Geiſtes in jener abſoluten Identität des Tuns und Leidens beſteht", „daß jene urſprüngliche Wechſelwirkung mit uns ſelbſt eigentlich das innere Prinzip unſerer Vorſtellungen iſt". Durch dieſe urſprüngliche Identität des Tuns und Leidens wird das Reale ideal, das Ideale real.

Dieſe Zuſammengehörigkeit und wechſelſeitige Bedingtheit von Bewußtſein und Welt, die Friedrich auch hier ausgeſprochen fand als einen über Fichte hinausgehenden Gedanken, iſt die treibende Kraft, die er als ſeine weſentlichſte Vorausſetzung mit in die Philoſophie brachte. Alle ſeine Gedankenketten werden dahin magnetiſch gezogen. Es iſt in dieſem ganzen Begriffsleben alſo eine viel elementarere Kraft im geheimen wirkſam, als irgendwo bisher in der idealiſtiſchen Philoſophie. Gleichſam ein Stück unmittelbarer Philoſophie, das noch nicht in die Sprache des Denkens überſetzt iſt, ſteht hier als ein beherrſchendes Poſtulat, und alle Begriffe ſammeln ſich darum mit ſelbſtverſtändlicher Gewißheit. —

Nun kommen im Fichteſchen Geiſt die Ableitungen, wie der Geiſt

ſich ſelbſt Objekt wird durch ſein eigenes Handeln. Der Geiſt iſt ewiges Werden. Alles äußere Daſein entſpringt erſt aus ihm. Form und Materie des Erkennens, Begriff und Anſchauung ſind urſprünglich eins, ideal und real zugleich. Sein und Erkennen ſind eins. Es iſt produktive Kraft in den Dingen. Sie müſſen Geiſt ſein. Hier iſt unendliche Progreſſion, dort muß auch unendliche Progreſſion ſein. Der Geiſt reproduziert ins Unendliche fort ſich ſelbſt; eine Unendlichkeit iſt in ihm konzentriert, die er außer ſich darzuſtellen genötigt iſt. Das Ziel iſt: Selbſtbewußtſein. Die Seele ſchaut nur ihre Geſchichte an in ihren Reproduktionen und Produktionen. Äußere Welt iſt Geſchichte des Geiſtes.

So entfaltet alſo ſchon in dieſen erſten Andeutungen eine ewige Vernunft aus ſich ſelber — warum? in welchem Stoff? man weiß es nicht — eine in ihr konzentrierte Unendlichkeit, die ihr Weſen iſt, und die Geſchichte dieſer Entfaltung iſt die Geſchichte des Selbſtbewußtſeins. Es ſteigt das Bild einer großen Weltentwicklung, die Metaphyſik eines abſoluten Idealismus, ſchon vor uns auf; und wie ſchwankende Notbrücken ſehen daneben die tranſzendentalen Ableitungen aus, ſie leiten in Wirklichkeit gar nicht die Natur als ein Phänomen aus der ſubjektiven Ichheit ab. Sie ſtellen nur die tranſzendentale Frage: wie iſt „eine ſolche Natur in unſerm Vorſtellen möglich?“ gleichſam als letzten Wall vor jenes eine, ewige Welträtſel, das vom Standpunkte des ſubjektiven Ichs gar nicht zu entſcheiden iſt.

So ſucht er überall in Schwankungen aus der Tranſzendentalphiloſophie die fliegenden Brücken zu ſchlagen zu einer Erkenntnis, die er als das Unmittelbare in ſeinem Denken und als ſein gewiſſeſtes Ziel vor ſich hat, zu einer Natur, die in ihrer ganzen Lebensfülle ſchon vor ſeinem Geiſt ſteht. In Wirklichkeit iſt hier ſchon, freilich ohne Möglichkeit der begrifflichen Darſtellung, die Identität wirkſam. Das Fernbild der organiſchen Natur beſtimmt hier ſchon die Folge der Tätigkeiten, die aus dem Ich als die naturſchaffenden entwickelt werden. Das unendliche Streben des Fichteſchen Ichs iſt gehemmt; alles im Geiſt ſtrebt zum Syſtem, zur abſoluten Zweckmäßigkeit, zum Organismus, der in ſich ſelbſt ganz und vollendet iſt. „Daher iſt in jeder Organiſation etwas

Symboliſches, und jede Pflanze iſt, ſozuſagen, der verſchlungene Zug unſerer Seele.“ Alles Organiſche iſt aus der Reihe von Urſache und Wirkung hinweggenommen. Jede Organiſation iſt eine vereinigte Welt; ein ewiges Urbild iſt darin ausgedrückt. Der Geiſt ſchafft in ewigen Verſuchen in der Materie die Urbilder ſeiner Form.

Der Atem des intuitiven Künſtlergeiſtes hat die Natur beſeelt. Daß er nun durch die Begriffskette tranſzendentaler Ableitung dies Kunſtwerk des naturbetrachtenden Geiſtes noch an die kritiſche Philoſophie feſtzulegen und ihm den Anſchein kritiſcher Wiſſenſchaft zu geben verſucht, erſcheint wie ein Hohn auf die Grenzen dieſer Philoſophie und wie die ungeheure Selbſttäuſchung eines zur exakten Wiſſenſchaft nun einmal verdorbenen Künſtlergeiſtes.

Wie konnte er begrifflich aus den Grundlagen des Idealismus zu einer andern als der logiſch ideellen Realität kommen? Wenn heut aufkläreriſche Moniſten aus dem Geſetz der Erhaltung der Kraft und der Materie das unendliche Verwandlungsſpiel der Organiſation hervorzuzaubern ſuchen, ſo fragt man wohl, wo denn die Form, die Geſtalt, die Individualität bleibt, die in dieſem unermüdlichen Wechſel und Wandel der gleichen Kraftmaſſen ſpurlos immer wieder verſchwindet, und die doch den Sinn dieſes ganzen Verwandlungsſpiels barg. In Schellings Naturphiloſophie iſt das große, ungelöſte Geheimnis umgekehrt in das Daſein der Materie gerückt; wo kommt dieſe rohe Materie denn her, mit der der formende Geiſt ewig ringt und in der er die reine Geiſtesform, ewig getäuſcht, zu geſtalten und zu vollenden ſtrebt? Die produktive Kraft iſt Geiſt. „Nur die Materie, in der er ausgedrückt iſt, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organiſation aber, (ihr Begriff ſelbſt) iſt unzerſtörbar.“

Der organiſierende Trieb in uns ſchafft nach dem gleichen Geſetz wie der allgemeine Bildungstrieb in der Natur. Wir ſtehen ſchon mitten im Gedanken einer Identitätsphiloſophie, und wenn das Wollen, das Schelling dann als die Grundkraft des Geiſtes einführte, einen Sinn haben ſoll, kann es nur der ewige Entwicklungswille der bewußten und bewußtloſen Produktion ſein.

Den Dingen an sich Vorstellungen zu geben, dazu seien unsere Halbköpfe zu aufgeklärt, hatte Schelling gerufen. Hier ist durch einen dunklen Zugang, den Fichte vom Idealismus aus nach einem unabsehbaren Grenzreich eröffnet hatte, nun von außen her der absolute Idealismus in Leibniz' Geist eingedrungen. Dieses Grenzreich war in Wirklichkeit das Reich der genialen Anschauung, der intuitiven, unmittelbaren Erfahrung, das Reich des Goetheschen und des romantischen Erlebens, das Reich des Unbewußten und der Natur, und jener dunkle Zugang war der Begriff der bewußtlosen Produktion.

Kant hatte nur gezeigt, daß die organische Natur durch die notwendige Vorstellung innerer Zweckmäßigkeit für uns gedeutet werden muß. Wo Zweckmäßigkeit ist, ist Intelligenz, aber diese Vorstellung der Zweckmäßigkeit sollte nur ein Erkenntnisprinzip, kein Produktionsprinzip der Natur sein. Natur ist unserm Erkennen nichts als mechanische Kausalität. Es gibt keine blinde Zweckmäßigkeit.

Fichte hatte dann gezeigt, daß es doch bewußtlose Intelligenz gibt. Die unbewußte Produktion ist der zeugende Grund des Bewußtseins und somit auch der Bedingungen des Erkennens.

Schelling ging diesen Gang weiter ins Unabsehbare. Aus der bewußtlosen Intelligenz entsprang die Doppelreihe der innern und äußern Welt. Sie sind parallele Darstellungen des einen intelligiblen Seins. „Was die eine verlangt, leistet die andre gewiß." Die Erkenntnisprinzipien des Geistes sind die Produktionsprinzipien der Natur. Die Natur ist nichts von ihren Gesetzen verschiedenes. „Die Realität in der Erscheinungswelt darf nicht durch die Kausalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität bestimmbar sein." So war die transzendentale Forderung. Sie braucht es gar nicht, ruft jetzt Schelling. Denn die Gesetze des Erkennens drücken restlos die Gesetze des objektiven Daseins aus. Es ist scheinbar kaum ein Unterschied, aber aus dem Kritizismus des Vernunftkritikers war die Metaphysik des ästhetischen Naturforschers geworden.

Die fundamentale Verschiedenheit von Fichtes Gedankengang ist offensichtlich. In der bohrenden Gedankenarbeit der ganz theoretischen Be-

wußtſeinsphiloſophie iſt hier wie ein Springquell die Forderung des unmittelbaren Erlebens, des Goetheſchen Weltbetrachtens aufgeſtiegen, das ſich ſelber in den Formeln der begrifflichen Gewißheit die Realität ſeines Gegenſtandes garantieren will.

Schon hier alſo in den erſten Anfängen ergeben ſich unlösbare Rätſel aus der Art der Grundlegung dieſes Syſtems, und es zeigt ſich zugleich, wie wenig dieſe Naturphiloſophie im ſpezifiſchen Sinn „romantiſch" iſt. Die romantiſche Seele, die vor der dennoch gefühlten Verwandtſchaft des Naturlebens ewig zurückbangt, der romantiſche Geiſt, der über den magiſchen Naturgott den moraliſchen ſtellt, der aus dem Munde ſeines naturfrommſten Jüngers verlangt, daß die Natur moraliſch werden ſoll, was hatte er im Grund mit dem Lebensnerv dieſer Naturphiloſophie gemein?

Dieſes Syſtem iſt gewiß eines von verwegenſter Intellektualität; das rationaliſtiſche Grundprinzip, das cogito ergo sum, die Realität des Denkens-Seins, ſucht hier vermeſſen die ganze Fülle des Naturlebens in ſich aufzulöſen, in ſich hell und licht zu machen. Der Rationalismus wird hier zur Weltformel und glaubt, daß die Rechnung reſtlos aufgehen wird, wenn ſich der intuitive Geiſt der Entwicklung des Univerſums gleichſetzt.

Der eigentliche Zuſammenhang, in dem dieſe Fundamente der Naturphiloſophie in Wirklichkeit wurzeln, iſt Schelling immer deutlicher geworden, freilich ohne daß er die Unvereinbarkeit ſeiner Lehren mit Kant und Fichte einſehen oder wenigſtens zugeben wollte. Schon 1797 in der Einleitung zu den Ideen zeigt er, daß all die Probleme, die ihn ſcheinbar mit dem Kritizismus verbinden, ihren Quellpunkt in einem philoſophiſchen Grundvorgang haben, der nur durch zwei große dogmatiſche Syſteme bisher in Begriffe zu faſſen verſucht war. Er erkennt die Gemeinſchaft ſeiner Philoſophie mit dem Geiſt Spinozas und Leibniz'. Materie und Geiſt ſind der große Gegenſatz, in den der Reflexionsſtandpunkt die Philoſophie getrieben hat. Die bloße Reflexion iſt eine Krankheit. Das unmittelbare Welterfahren beruht auf der Gewißheit einer Identität; die vollendete Philoſophie muß dieſen Standpunkt wieder erringen, die große Syntheſe vollziehen, Erfahrung und ſpekulative Be-

obachtung der Naturgesetze und der Geistesgesetze wieder vereinen; dann erst kann Analysis, Bewußtseinsphilosophie, Einzelforschung von neuem anheben.

Der „allgemeine Geist der Welt, der in den mannigfaltigsten Formen sich selbst offenbart und, wo er hinkommt, Leben verbreitet", tut wieder not in der Philosophie. Ihn hat Goethe, Spinoza, ihn hat vor allem Leibniz, weit entfernt vom spekulativen Hirngespinst der unerkennbaren Dinge an sich. Die Einheit des Weltsystems wurde in jener großen Zeit von verschiedenen Geistern auf verschiedenen Wegen zu erreichen gesucht. Leibniz gründete das System der Geisteswelt auf die prästabilierte Harmonie. Newton fand im Gleichgewicht der Weltkräfte das System einer materiellen Welt. Es wird eine Zeit kommen, wo diese großen Gesetze als verschiedene Ansichten von einem und demselben erscheinen, wo ein umfassender Geist den Mittelpunkt finden wird, um den sich das Universum unseres Wissens — die beiden für den Reflexionsstandpunkt geteilten Welten bewegen.

Eine Einheit der Geistes- und Natur-Gesetze ist hier in grandioser Weise geahnt. In solchen verwegenen Kombinationen enthüllt sich vor allem, wie jener allgemeine Geist der Welt auch in Schelling das schaffende Prinzip war. Immer wieder steigen so vor ihm die größten Probleme des Weltalls auf, und immer wieder schiebt er vor sie die transzendentale Frage: wie ist der große Zusammenhang der Dinge für uns wirklich geworden?

Über jene andere Frage der Entstehung von Weltgesetzen möchte er noch keine Vermutungen wagen. Das Hauptproblem ist jetzt, wie der Zusammenhang der Dinge, die Reihe von Ursachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, zu unserem Geist den Weg gefunden hat und darin eine notwendige Vorstellungsweise geworden ist.

Sukzession und Erscheinung sind beide wechselseitig notwendig, sie müssen zugleich und ungetrennt entstanden sein, in uns oder außer uns; dies ergibt ein abenteuerliches System. Es bleibt nur übrig, aus der Natur des Geistes selbst die Notwendigkeit des Geistes der Erscheinungen und Sukzession herzuleiten.

Dies Problem iſt nicht mehr das Fichteſche, das erkennt er nun deutlich. Denn die Realität der Welt ſoll gewahrt bleiben. Unter allen bisherigen Syſtemen haben nur Spinoza und Leibniz dieſen Verſuch gewagt. Sie konnten die Trennung nicht ertragen, die man zwiſchen den Ideen und den Dingen geſtiftet hatte. Wir haben Vorſtellungen von Dingen außer uns, die über dieſe Dinge weit hinausreichen. Sie ſind nur aus unſerer idealen Natur erklärbar. Wir haben Affektionen und Beſtimmungen dieſer idealen Natur, die von wirklichen Dingen herrühren, beides nur wechſelſeitig, im Grund ein und dasſelbe. All dieſe Rätſel verbarg Spinoza in die Idee eines Unendlichen, das er außer uns ſetzte. In dieſem ſind urſprünglich Affektionen und Modifikationen und die endloſe Reihe der Dinge, kein Anfang des Seins, kein Anfang des Werdens. Endliches und Unendliches ſind von Urbeginn eins. Es gibt für dies Syſtem nur Eine Möglichkeit des Verſtehens. Sein Rätſel enthüllt ſich, wenn man ſich ſelbſt an die Stelle der unendlichen Subſtanz ſetzt. Das Unendliche iſt nichts andres als das Rätſel des Geiſtes ſelber, und das Rätſel des Geiſtes iſt das Rätſel der Dinge; nur aus dem Geiſt begreifen wir jenes wie dieſes. Er allein iſt uns verſtändlich. Alles, was außer uns wirklich iſt, iſt ein Endliches, alſo nicht denkbar ohne ein Poſitives und Negatives, Tätiges und Leidendes.

Wo dieſe beiden Tätigkeiten, Unendliches und Endliches, Poſitives und Negatives, Tätiges und Leidendes urſprünglich vereint ſind, da iſt der Urſprung der Wirklichkeit überhaupt, da iſt die Notwendigkeit der Weltordnung und der Weltvorſtellung. Dieſe urſprüngliche Vereinigung iſt nirgends als in der geiſtigen Individualität.

Die erſte Ableitung der Welt aus dem Geiſt, aus den Tätigkeiten der Fichteſchen Ichheit enthüllt hier erſt ihr eigentliches Lebensprinzip. Es iſt wieder die alte Frage: wo iſt Unendliches und Endliches urſprünglich vereinigt, und die alte Antwort: im Sein einer geiſtigen Natur. Aber jetzt iſt ihm nicht Fichte, ſondern Leibniz der Entdecker dieſes idealen Prinzips. Damals ſchon war die Realität der Welt das „Gewiſſeſte" der Erfahrung, in dieſer Zuſammengehörigkeit von Geiſt und Natur ge-

wahrt worden. Aber mit Fichteschen Formeln war sie nicht zu beweisen, nicht einmal vereinbar, und sie standen wie Erschleichungen zwischen diesen mühvoll gefestigten Gedankenketten. Jetzt ist das ganze Prinzip hinabgesenkt in ein bewußtes Identitätssystem, in einen absoluten Idealismus; nicht die subjektive Ichheit und ihre Weltvorstellung gehören zusammen wie Zentrum und Horizont, sondern aus einer gemeinsamen vernunftmäßigen Wirklichkeit gehen äußere und innere Welt hervor in ewiger Zusammengehörigkeit.

Das Reale und an sich Wirkliche ist das vorstellende Wesen. „Äußere Dinge waren nicht wirklich an *sich selbst*, sondern nur wirklich *geworden* durch die Vorstellungsweise geistiger Naturen." Philosophie ist Naturlehre unsres Geistes, der alles als ursprünglich außer uns vorhanden vorausssieht. Aller Dogmatismus ist überwunden. Erfahrung und Spekulation sind geeint. Das System der Natur ist zugleich das System des Geistes. Die große Synthesis ist vollendet, noch nicht ihr System.

Von hier aus erhellt sich auch die den naturphilosophischen Ideen eingefügte transzendentale Ableitung der Materie, die scheinbar mit Fichte in Übereinstimmung ist.

Es gibt ein Problem, wo sich die Systeme endgültig scheiden: das Problem des Organismus. Das organische Produkt ist Ursache und Wirkung seiner selbst, objektives Verhältnis seiner Teile, nicht bloße Erscheinung, sondern selbst Objekt. Begriff und Gegenstand, Form und Materie ist hier offensichtlich nicht nur in unserer Vorstellung, sondern im Objekt ursprünglich und notwendig vereint. Zweckmäßigkeit und Zusammenhang der Teile besteht nur in bezug auf einen erkennenden Geist. Und doch ist diese Zweckmäßigkeit auch in den Dingen selbst real und objektiv.

Hier versagt der Dogmatismus, denn er kennt nur den wundervollen Zusammenstoß der Atome als Erklärungsprinzip. Er zerstört den Begriff der Organisation. Hier versagt der subjektive, abenteuerliche Idealismus der Kantianer, die die Form aus uns auf die Materie übertragen. Hier ist Form und Materie eins, und der Mensch kann die ihm

gehörige Idee der Zweckmäßigkeit nicht beliebig übertragen, ſondern ſie kommt urſprünglich gewiſſen Dingen außer uns zu. Hier verſagen vollends fromme Betrachtungen; göttlicher Verſtand kann nichts ſchaffen und eine göttliche Allmacht kann keine Zwecke haben. Die Einheit kann im unendlichen Weſen nur ontologiſch ſein. Wie wird ſie in uns teleologiſch? Man muß eine präſtabilierte Harmonie annehmen: unſre Vorſtellungen ſtimmen mit der Zweckmäßigkeit der Dinge überein. In den Dingen außer uns herrſcht ein Geiſt, der dem unſrigen analog iſt. Es gibt Stufenfolge des Lebens in der Natur, eine ſich ſelbſt organiſierende Materie, eine urſprüngliche Vereinigung von Materie und Geiſt. Sie ſind eins. Noch einmal zeigt ſich der wahre Sinn der Identität von Gegenſtand und Vorſtellung. Die Natur iſt uns um ſo verſtändlicher, je weniger wir über ſie bloß reflektierend denken. So lange ich mit der Natur identiſch bin, verſtehe ich, was eine lebendige Natur iſt, ſo gut, als ich mein eigenes Leben verſtehe. Wenn die Philoſophie dieſe innige Vereinigung von Natur und Geiſt aufhebt, kann ſie das Leben nicht erklären, wird der Begriff des Lebens von Grund aus zerſtört. So wie Leib und Seele eins ſein müſſen, ſo muß Mechanismus und Teleologie im Begriff des Naturganzen vereinigt werden. Alles Leben und Handeln geſchieht im Vertrauen, die Natur werde mit den Vernunftmaximen übereinſtimmen. In dieſem Sinn iſt Philoſophie die Naturlehre des Geiſtes. Die Natur ſoll der ſichtbare Geiſt und der Geiſt die unſichtbare Natur ſein. In der abſoluten Identität des Geiſtes in uns und der Natur außer uns muß ſich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich ſei, auflöſen.

So iſt das Rätſel des Geiſtes zum Rätſel der Natur geworden. Der Ausblick in das grandioſe Schauſpiel einer zur Freiheit aufſteigenden Weltentwicklung tut ſich auf, der Rieſengeiſt der Natur, der ſich im Menſchen ſelber feiert. Der Naturbegriff, der aus der Geniezeit heraufwuchs voll der verſchwenderiſchen Fülle, die ihm aus der intuitiven Anſchauung äſthetiſcher Forſcher zugeſtrömt war, erneuert ſich hier aus der lebendigen Erfahrung und dem faſt tropiſchen Geiſtesreichtum eines genialen Menſchen. Aber indem er dieſen Naturbegriff in die tranſzenden-

talen Fundamente aufnehmen will, zerſprengt er das ganze Gebäude der kritiſchen Erkenntnis, und es bleibt kein andres Fundament, als die Unmittelbarkeit des Naturglaubens. Es ſteht und fällt mit dem Machtſpruch des Lebens, der es aufgerichtet hatte. — —

Im Frühjahr 1801, als Caroline nach ſchmerzlichen Erlebniſſen mit dem Geliebten wieder vereinigt war, ſprach ſie in der Wonne des Verſtehenlernens im einfachen Wort die tiefe Grundſtimmung ſeines Philoſophierens aus. „Goethe tritt dir nun auch das Gedicht ab, er überliefert dir ſeine Natur; da er dich nicht zum Erben einſetzen kann, macht er dir eine Schenkung unter Lebenden. Er liebt dich väterlich, ich liebe dich mütterlich — was haſt du für wunderbare Eltern! kränke uns nicht.“ „Ich ſehe es klar, wie ſich deine Nachzeichnung der dichtenden Natur von ſelbſt zu einem herrlichen Gedicht ordnen wird. Du entſinnſt dich des kleinen Gedichts von Goethe, wo Amor die Landſchaft malt, er malt ſie nicht, er zieht nur den Schleier von dem, was iſt.“ Und in einem andern Brief: „Es iſt eine wahre Wonne um das Verſtehenlernen und das Erleuchten einer dunklen Vorſtellung und endlich die Ruhe dieſer Vorſtellung ſelbſt. . . . Und wie ſtille macht ſie das Gemüt! Ja, ich glaube wohl an den Himmel in Spinozas Seele, deſſen Eins und Alles gewiß das alte Urgefühl iſt, das ſich nun auch in Schelling wieder zum Lichte drängt.“ Das alte Urgefühl, das ſich wieder zum Lichte drängt, die von allem Subjektiven gereinigte Welt, es iſt das Erlebnis des Abſoluten, das ſich hier ſeine Philoſophie ſchafft.

Man ſollte hier nicht eine Verwilderung von Schellings Gedankenleben einſetzen laſſen. Denn hier erſt geht er durch den Zenit ſeines eigenen philoſophiſchen Genius hindurch. Gewiß iſt der kritiſche Vordergrund jetzt völlig abgebrochen. Das kosmiſche Empfinden verlangt ein kosmiſches Erkennen; die erkenntnistheoretiſche Gewißheit bricht entzwei. Aber wenn er ſich ſo einer Sicherheit des Erkennens im logiſchen Sinn begibt, erhält er für ſein Empfinden nun erſt die einzige und wertvollſte Gewißheit: Philoſophie iſt Myſtik. Aber dieſer Myſtik iſt er ſo gewiß geworden, daß er ſie bald mit den Anſprüchen der Mathematik, bald mit der Unabänderlichkeit offenbarter Wahrheiten vorträgt. Sein Geiſt fühlt ſeine Erntezeit nahen, und die Früchte brechen aus den Hülſen

hervor. Es ist nicht richtig, daß seine Philosophie bisher eine kritische war und jetzt zur romantischen Wildnis wird. Sondern der Lebensstrom, der im geheimen bisher alles nach Einem Ziel getrieben hatte, der den Kritizismus längst unterhöhlt, der fast alle Gedanken schon genährt hatte, tritt nun offen hervor und schafft sich seinen freien Gang. 1801 ging ihm das große Licht auf, im selben Jahr, in dem das Identitätssystem erschien. Es war gewiß nicht der Durchbruch in die objektive Welt, die Rettung ihrer Realität war längst geschehen, wenn sie auch gedanklich noch nicht völlig sichergestellt war. Subjekt-Objekt war schon angenommen; der unbewußte Wesensgrund war im Ich nur zu erfassen. Aber war er — Ich?

Er erkennt: das Absolute, das er selber in sich spürt, ist viel mehr als das Erfahren der absoluten Ichheit. Es ist das alte Urgefühl selber. Der Neunzehnjährige hatte es so bestimmt: „Wir schauen durch ein geheimes wunderbares Vermögen unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns an." Irgend etwas ist, alles übrige erscheint nur.

Ich = alles. Alles = Ich. Die Gesetze der Intelligenz sind gleich den Gesetzen der Natur. Das war der Standpunkt der Natur- und Transzendentalphilosophie. Jetzt erkennt er: dies Leben in den höchsten Momenten unseres Daseins ist gar nicht mehr ein Leben der Ichheit. In diesen Stimmungen, die alles einzelne persönliche Sein gleichsam fortspülen in das ewige Meer des Unbewußten, des Absoluten, offenbart sich ein höheres Sein, das selber erst die Bedingung des Bewußtseins ist, offenbart sich eine hinter Natur und Ich ruhende absolute Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, frei von aller Beschränktheit des Persönlichen und des Bewußten, der göttliche Urgrund selber, das ewig Eine.

Sein ganzes Philosophieren ist nur der Versuch, das „wunderbare, geheime Vermögen", das der Neunzehnjährige staunend schon in sich beobachtet hatte, ans Licht zu bringen, zu deuten: die Erfahrung des Absoluten; und dieser ganze philosophische Grundvorgang trat ihm hier zum erstenmal in die Helle des Gedankens. Was er von hier aus änderte, ist überhaupt nicht einfach ein Inhaltliches seiner Lehre, auch

nicht bloß ihre Stelle zu anderen Systemen, auch nicht bloß die Neuordnung ihres eigenen Aufbaues. Seine logische Ansicht von der Natur des philosophischen Erkennens wird zum erstenmal seinem philosophischen Erleben adäquat. Alles andere ist nur ein Ausdruck dieser einen Grundänderung.

Sein Philosophieren war bisher der Versuch, sein Weltgefühl in die Begriffe des Idealismus zu fassen. Die absolute, unbewußte Ichheit war die weiteste Form, die bisher geschaffen war. Auch sie zerbrach jetzt. Schon in dem transzendentalen Idealismus nahm er einen unbewußten Wesensgrund an, der selbst nicht mehr ins Bewußtsein gezogen werden kann. Jetzt zieht er die Konsequenz: er kann darum auch nicht dem Ich gleichgesetzt werden. Dies ist absoluter Idealismus. Es ist nicht so sehr eine logische Wendung in den Grundprinzipien, als eine Wandlung seiner Lebens- und Wert-Gefühle, die hier eine neue Deutung fordert und die Epoche begründet.

Die Entscheidung fällt also auf jenem Gebiet, das schon der junge Schelling bezeichnet hat: wie man das Absolute bestimmen will, ist eine Tat des Lebens, nicht der logischen Folgerungen.

Zwei Wege der Erklärung standen offen: wir sind mit dem Absoluten oder das Absolute mit uns identisch. Es ist aus uns erklärbar oder objektiv erklärbar, Anschauung unserer selbst oder Anschauung einer übersinnlichen Welt. Vernunft muß auf objektive intelligible Welt oder auf subjektive Persönlichkeit, Freiheit des Willens Verzicht tun. Theoretisch ist das nicht auszumachen, nur die Frage nach unserer Bestimmung berechtigt uns, zum Absoluten fortzugehen. Das Ziel ist nie realisiert, nie realisierbar. Im Absoluten sind Dogmatismus und Idealismus eins. Schelling hatte damals den Weg der Freiheit erklärt. Das Absolute ist kein Zustand, sondern ein Ziel, Gegenstand unendlicher Aufgabe.

Dadurch hatte er sein eignes Erlebnis verleugnet.

Er war den Weg der Freiheit gegangen. Er hatte alles in Bewußtheit, in eine Tat des Ichs verwandelt. Immer mehr war aber die objektive unbewußte Notwendigkeit in das Ich zurückgekehrt. Sein Empfindungs-

leben erhält nun einen neuen Schwerpunkt, zerbricht die Fesseln jedes Subjektivismus auch in der Form des Philosophierens.

Die große Wendung des romantischen Gedankenlebens auf das Objektive, Notwendige hin vollendet sich hier für Schelling. Er entsagt dem Subjektiven, der Freiheit. Das unbewußte Weltschicksal ehrt der Handelnde wie der Schauende. Das Höchste ist nicht im Persönlichen und Bewußten. Es ist eine totale Wendung der höchsten Wertungen, und Naturbetrachtung, historischer Sinn und Schönheitsgefühl schließen sich in einem ganz neuen Wertgefühl zusammen. Das Freiheitsbewußtsein weicht. Die Sucht, die Natur zu meistern, zu konstruieren, durch die Wirbel der widerstreitenden Kräfte hindurchzujagen, der logisch schematische Zug der Naturphilosophie weicht; wie wenn sich die Gedanken müde gelaufen hätten in der Unrast der nie beruhigten Tätigkeiten, aus denen alles bisher bei ihm hervorgegangen war. Es ist der eigentliche Sinn dieser Wandlung, daß sich hier das große Verlangen nach objektiver Schönheit und objektiver Erkenntnis seine Philosophie schafft. In rückblickenden Worten hat Schelling dies selber empfunden.

Das tiefste Schönheitsgefühl, das jener Begriffsbildung innewohnte, wird jetzt frei, wenn es heißt: auch Poesie ist die Philosophie. Aber sie ist keine vorlaute und aus dem Subjekt schallende, sondern eine innerliche, dem Gegenstand eingepflanzte, wie die Musik der Sphären. Im transzendentalen Idealismus war die Schönheit schon in diesem Sinn erkannt. Sie war dort im Grunde mit der Wahrheit identisch. Sie war der große Eine Klang, der aus allen Dingen sich löst, wenn sie vom Strahl der Erkenntnis getroffen werden. Im Anschauen des Philosophen und des Künstlers vollzog sich dies Wunder. Dies Anschauen ist das eigentliche Erkennen. Dort schon war die Schönheit kosmologisch begründet, aber vom Menschen aus. Jetzt wird sie es vom Universum aus, von den Grundlagen des Seins.

Das Weltgefühl, in dem sich dieses Schönheitsstreben immer mehr religiös vertiefte und das erst aus so verschlungenen Gedanken gelöst werden muß, ist ein ganz einfaches, und Schelling hat es später auch so erkannt. Die Philosophie soll aus der endlosen Ferne zurückkehren. Sie

kann nichts anderes über das Wesen der Welt ermitteln, als was dem reinen Betrachter von selber aufgeht: das unmittelbar Nahe. In dem Maß, als wir selbst in uns verstummen, redet die Natur zu uns. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, desto mehr erkennen wir Gott. Denn Gott ist lebendiges Da-Sein. Keine Beweise sind dafür zu erbringen.

Die Philosophie soll zum Schauen führen. Er wird still vor den Dingen. Aber es sind nicht mehr die Sichtbarkeiten. Das Individuelle muß erlöschen. Die ewige Einheit muß hindurchbrechen. Nicht naturalistisch mehr wird diese Einheit empfunden. Der Klang, der aus den Dingen sich löst, ist nicht der ihres individuellen Lebens. Es ist der Eine, ewige Sphärenklang. Wenn er ertönt, zerbrechen die Formen und Gestalten der Dinge, ihre individuellen Bestimmtheiten; die Einzeldinge kehren zurück zu ihrem göttlichen Zentrum. Hier dringt dann die große Wendung ein: Plato gegen Spinoza. — —

Dem Durchbruch des Lebensgefühls entspricht genau ein Durchbruch des Gedankens. Das Erfahren des Absoluten, das alles subjektive Bewußtsein so weit überfliegt, wird nun zum Zentrum. Hier erhellt sich die tiefe Kluft zwischen Schelling und Fichte. Auch Fichtes Spekulation hatte sich inzwischen dem göttlichen Sein zugewendet. Seine Wissenschaftslehre hatte sich zur Lebenslehre vertieft, in einer Glaubens- und Religionslehre vollendet. In der Reflexionsform ist nur „Bild"wesen. Das Sein ist darin gefangen in den Netzen der Relationen. Das Ich als subjektives Bewußtsein, als anschauende und reflektierende Tätigkeit erschöpft sich hier im endlosen Regreß des Bildens und Abbildens, es kann nicht gesetzt werden ohne ein absolutes Bewußtsein, ohne ursprüngliche Identität des Subjekts und Objekts, ohne ein ursprüngliches reales Sein. Das reale Sein muß aus sich selbst, unabhängig von der Reflexion, bestehen. Es ist nur als absolutes, wandelloses, göttliches Sein zu denken. Also auch Fichte streift dem Ich die Reflexionsform ab und faßt es als ursprüngliches, absolutes Leben. Er setzt als absoluten Anfang und Träger von allem reines Leben. Alles Wissen ist nur Bild dieses Lebens, und die Vorstellungswelt ist das Bild des Bildes. Die Wissen-

ſchaftslehre iſt eingeſchloſſen in das Wiſſen. Sie iſt Erſcheinungslehre, nicht Seinslehre. Sie kann nicht abwärts als Schöpferin eines Seins außer ihr. Sie kann auch nicht aufwärts, und ſelbſt Gott, inwiefern er in der Erſcheinung iſt, iſt ihre Selbſtgeſtaltung. Die Ichform oder die Reflexionsform iſt für ſie Grund und Bedingung alles Wiſſens. Das Wiſſen ergreift an ſeiner äußerſten Grenze ſeinen eigenen *abſoluten Urſprung*; es erfaßt hier ſein eigenes Nichtſein als *abſolutes Sein*. Es vermag im Licht dieſes Abſoluten eben noch die *Zufälligkeit* des eigenen Urſprungs und damit die Nichtigkeit der Welt zu erkennen. Weiter kann es nicht hinausgehen. Das abſolute Sein bleibt das Jenſeits alles Wiſſens.

Fichtes Lehre hat nur noch Einen Weg, und in ihm vollendet ſich ihr urſprünglichſter Geiſt: der Grund des Ich wird zu deſſen Aufgabe und Zweck. Sie läßt die Freiheit ſich hinausſchwingen über den Standpunkt des Wiſſens und Weltvorſtellens. Das Sein wird zum Sollen. Aus der ſtarren Engheit des Wißbaren ſchießt der Strahl des unendlichen Willens um ſo raſtloſer ſeinem göttlichen Ziele zu.

Was nicht Sein im Verſtande und damit Bildweſen iſt, das iſt wahrhaftes, göttliches Sein ſelber. Göttliches Sein iſt einzig im Glauben zu erfaſſen, auf den ſich das ſittliche Ich gründet; ſeliges Leben ſelber iſt nur im Willen, der das Wiſſen hervorruft und als nichtig überwindet, in dem lebendigen treibenden Grundvermögen, das ſeiner ewigen Beſtimmung gewiß iſt. Trennung und Selbſtheit ſind da überwunden. Das Ich iſt abſolutes Ich, Freiheit, Lichtzuſtand. Das Sein in Gott iſt die Vollendung des Lebens.

Von der Begründung des empiriſchen Ichs war Fichte zum religiöſen aufgeſtiegen; nun ſollten in der zweiten Phaſe ſeiner Lehre das göttliche Leben als Urgrund und Prinzip des Ich, die durch dasſelbe geſetzten Beſtimmungen als göttliche Offenbarungsformen erſcheinen. Die Wiſſenſchaftslehre ſollte Identitätsphiloſophie werden, ſollte im Begriff des realen, wandelloſen Seins eine theoſophiſche Grundlage erhalten.

Hier ſcheiterte ſie notwendig an ihren Grundprinzipien, an den Schranken der kritiſchen Philoſophie. Sie fand den Weg vom Wiſſen

zum Sein, nicht den vom Sein zum Wissen. Das absolute Sein bleibt unabhängig vom Begriff, der es auffaßt, vom Wissen, dessen Entstehung zufällig und unerklärlich bleibt. In einem einzigen Moment waren an der Grenze des Wissens Sein und Wissen im „Identitätspunkt" zusammengekommen, sie fliehen sofort wieder auseinander. Sie blieben sich entgegengesetzt.

Die Schranken des Reflexionsstandpunktes werden von Schelling nun offen gesprengt. Er geht vom unmittelbar und intuitiv erfaßten Sein zum Wissen. Das Wissen wird aus dem Absoluten begründet. Das Absolute wird erfaßt als der erzeugende Grund des Wissens.

Die philosophischen Grundfragen sind einfach. Es gilt im Geist des Spinozismus das absolute Sein als Grund und Träger des Wissens zu erweisen. Das Wissen aus dem Absoluten zu begründen, ist Fichtes und Schellings gemeinsames Problem. In beiden ist die Begeisterung für das ganz reine Sein, beide wurzeln — im Gedanklichen — in den Bestimmungen des Kritizismus.

In seinem Wesen und Grund ist das Ich notwendig die absolute Identität von Subjekt und Objekt, das reine Sein der subjektiv-objektiven Substanz. In seiner Form, im Akt des Selbstbewußtseins, ist es notwendig die Trennung beider. Das Wissen ist abhängig von einem ursprünglichen Sein, und doch kann es in der Reflexionsform dieses Sein nicht ergreifen. Vor diesem Widerstreit stehen Schelling und Fichte zugleich. Fichtes Philosophie verharrt im Wissen, Schelling zersprengt es. Von hier aus geht ihre fundamentale Trennung in alle Gedankenreihen.

Fichte begründet einen Dualismus. Zwischen das ewig-eine Sein und das Wissen stellt er also einen unerklärlichen Akt der Freiheit, das Reflexionsgesetz des Bewußtseins, die ewige Schranke; nur am äußersten Punkt kann das Wissen im absoluten Sein sein eigenes Jenseits erkennen.

Schelling begründet eine Alleinheitslehre. Das Absolute sprengt die Ichform. Das Wissen sprengt die Reflexionsform. Die Philosophie tritt auf den Standpunkt des Absoluten. Die absolute Totalität alles

Seins, die bisher nur im religiösen Gemüt bildlose Gegenwart werden konnte (Schleiermacher), soll der einzige Gegenstand des unmittelbaren Erkennens werden.

Wie werden wir des reinen, absoluten Lebens gewiß? Wenn wir es leben, antwortet Fichte; wenn wir es schauen, antwortet Schelling. Dieser Empirismus des Idealen hat seine Methode unmittelbar in seinem Schauen. Die Entscheidung fällt also zwischen Lebensgefühlen und letzten Lebenswertungen, nicht zwischen logisch ausgerechneten Begriffen, die sich als wahr und falsch gegenüberstehen.

Die entscheidende Wendung der Schellingschen Philosophie kommt dadurch, daß die Wertungen eindringen. Aus dem absoluten göttlichen Sein den ganzen Weltinhalt zu entwickeln, der Realität des Idealen ihr Recht zu geben, die Natur einzustellen in die Wertungen — das ist die Aufgabe. Auf verschlungenen Gedankengängen, wo die andern unkritisch gleich zum Ziel gingen, ringt er sich in Gedankenbildungen von unvergleichlicher Fruchtbarkeit dahin vor.

Das allmähliche Heraufkommen seines Grundstroms in die logische Gedankenwelt ist vom „System des transzendentalen Idealismus" durch die Aufsätze in der Zeitschrift für spekulative Physik, den Briefwechsel mit Fichte, bis zur „Darstellung meines Systems der Philosophie" (1801) zu verfolgen. Dann folgen eine Reihe ausführender Schriften, darunter „Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge". Dann die „neue Darstellung der Naturphilosophie" im Geiste des Einheitsgedankens. Kuno Fischer hat die Gedankenketten lichtvoll entwickelt. Hier ist nur die Gesamtanschauung wichtig. Die Etappen, in denen er sie erreichte, sollen angedeutet werden. Vom Standpunkt der Schellingschen Gedankenentwicklung gesehen, überwächst der Geist der Naturphilosophie und vor allem das ihm innewohnende Lebensgefühl sein gesamtes Denken.

Das neue System hat sich in logischen Formen ausgebildet, sobald die naturphilosophische Ansicht als das Fundament der ganzen Philosophie erkannt war. Die Natur ist die Vorgeschichte des Bewußtseins. Wer sich vom Subjektiven nicht losmachen kann, wer nicht objektiv

theoretisch denken kann, wird sie nie völlig erkennen. Damit war die Änderung der Methode gegeben, vielmehr: die in der Naturphilosophie schon unbewußt geübte, in ihrer Tragweite nicht erkannte Methode, die aber doch die ganze Naturphilosophie möglich gemacht hat, wird jetzt, vertieft und universell geworden, Grundvorgang alles philosophischen Erkennens.

Durch objektives Denken, durch ästhetische Anschauung war der junge Schelling zu seiner Naturphilosophie gekommen. Im transzendentalen Idealismus hatte er schon klar gesehen, daß eine Naturphilosophie gar nicht möglich ist, ehe wir nicht die Erfahrung des Absoluten in uns selber gemacht haben.

Der Idealismus der Natur ist der ursprüngliche. Die Wissenschaftslehre, die die zum Bewußtsein potenzierte Natur zum Gegenstand hat, muß zwar den formellen Beweis des Idealismus führen, aber sie dringt nicht über das Bewußtsein hinaus. Sie vermag nicht den Gegenstand unmittelbar zu erfassen. Sie sieht immer sich selber mit. Die Philosophie muß aufhören, subjektiver Idealismus zu sein. Alles Objektive ist im Ich, aber es ist nicht gleich Ich; es ist nur die niedere Potenz des Ich.

Das philosophische Fundament, wodurch sich diese Identitätsphilosophie vor dem Dogmatismus geschützt glaubt, ist also kein andres, als dasjenige, das im geheimen und vom Gedanken unerleuchtet, der ganzen Philosophie Schellings zugrunde gelegen hatte, wie er das selber nun deutlich erkannte. Die Bedingungen des Erkennens, die transzendentalen Prinzipien gehen in das Ding an sich, in die Natur selber ein. Das Prinzip der subjektiven Erkenntnis ist das Prinzip der Weltentwicklung überhaupt. Die Summe und das Resultat des Ganzen muß dem Bewußtsein gleichkommen. Die Vernunft ist der Weltgrund geworden. „Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten." Das Absolute als Subjekt-Objekt, als Einheit von Natur und Geist ist Selbsterkenntnis, ist Vernunft. Das absolut Ideale ist das absolut Reale. Außer jenem ist nur bedingte und sinnliche, keine absolute und unbedingte Realität. Das ewige Erkennen gibt sich in der Unterscheidbar-

keit zu erkennen, gebiert ſich aus der Nacht ſeines Weſens in den Tag. Die ſichtbare Welt iſt die Geburt der Dinge. Die ewige Natur iſt Geiſt; ſie will ſich erkennen; ſie will ihre Nacht lichten; ſie offenbart ſich in einer Weltentwicklung; ſie wird Geiſt.

Der Standpunkt der Philoſophie iſt der Standpunkt der Vernunft. Ihre Erkenntnis iſt eine Erkenntnis der Dinge, wie ſie an ſich, d. h. wie ſie in der Vernunft ſind. Alles, was die bloße Einbildungskraft in das Denken miſcht, Nacheinander und Auseinander, Zeit und Entſtehen ſoll ausgelöſcht ſein. Schönheit und Wahrheit iſt eins, iſt ihr Teilhaben an dem Ureinen. Ortlos, raumlos, zeitlos wird das Weſen der Dinge erfaßt.

Es iſt hier der Punkt, wo das Lebensgefühl, das dem hiſtoriſchen Sinn zugrunde liegt, unmittelbar in Myſtik übergeht. Das reine Objekt, die Seele der Dinge ſoll erkannt werden. Sie wird von außen erkannt an der Fülle ihrer Sichtbarkeiten, die ein Ausdruck ihres Weſens ſind — vom hiſtoriſchen Geiſt. Sie wird von innen erkannt an ihrem eigenſten Sein als Teil Gottes — vom myſtiſchen Sinn. So ſehr iſt der romantiſche Geiſt nun müd geworden im Wirbel der individuellen Subjektivität, daß er jetzt in das myſtiſche Erkennen ſich flüchtet, dem alle Haſt und Fülle des Perſönlichen, Individuellen ausgelöſcht iſt im Ureinen.

Die „Darſtellung" entwickelt zum erſtenmal dieſe neue Lehre vom Alleinen aus ihren Fundamenten; Naturphiloſophie und Tranſzendentalphiloſophie werden jetzt entgegengeſetzt.

Alles iſt Eins, ein ewiges Sein. Das ewige Sein iſt abſolute Vernunft, totale Indifferenz, Identität von Objekt und Subjekt, abſolute Totalität. Nur die Größe des Seins, die quantitative Differenz macht die Beſonderheit der Dinge. Durch das Übergewicht des Subjektiven oder Objektiven ſcheiden ſich die Dinge. Es gibt unendlich viele Gradunterſchiede, darum eine endloſe Reihe von Dingen. Jedes einzelne Sein drückt die abſolute Identität aus, nur mit einem Übergewicht des einen oder andern Faktors. Die beſtimmten Formen des Seins heißen Potenzen. Jede ſtellt eine relative Totalität dar, keine ſtellt für ſich, alle in der Totalität ſtellen die reine ungetrübte Identität dar.

Die Kraft, die sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe, wie die, die sich in der geistigen Welt darstellt. Wer sich von der Totalität abgesondert hat, wer aus dem absoluten Schwerpunkt gewichen ist, wird durch diese Besonderheiten getäuscht. Dem reinen Schauen sind sie alle eins. Die Identität ist das Ursprüngliche, sie wird nicht produziert, weil sie ist. Der Magnet ist das Sinnbild dieser Einheitslehre im ganzen und einzelnen. Jedes Ding, so gut wie das All, ist wie ein Magnet. Jeder Teil der magnetischen Linie ist wieder Magnet. Darauf beruht nun die Potenzlehre. Das erscheinende Weltall ist eine unendliche Reihe von Potenzen desselben Ureinen. Vom Minimum der Subjektivität erhebt sie sich zum Maximum derselben.

Der Geist befreit sich in der Weltentwicklung, geht über jedes Dasein hinaus, um sich in höherer Objektivierung darzustellen bis zur Selbstvollendung. Die im transzendentalen Idealismus geübte Methode der sich befreienden Subjektivität wird hier zur Universalformel.

Eine innere Identität aller Dinge wird also hier gelehrt, eine potentiale Gegenwart von allem in allem. Die sogenannte tote Materie ist nur eine schlafende Tier- und Pflanzenwelt, die durch einen Blick der absoluten Identität in irgend einer Periode auferstehen könnte. Die Erde selbst wird Tier und Pflanze, wird die Totalität der organischen Welt. „Wie die Pflanze in der Blüte sich schließt, so die ganze Erde im Gehirn des Menschen, welches die höchste Blüte der ganzen organischen Metamorphose ist."

Von hier soll sich die ideelle Reihe in einer späteren Fortsetzung, die Geistesphilosophie wieder in drei Potenzen erheben, bis im „absoluten Schwerpunkt" die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit, zusammenfallen. Von der Materie also, die als eine in blinde Tiefe wirkende Kraft erscheint, erhebt sich die Reihe bis zum Genie, das in die Alleinheit zurückkehrt.

Das große Rätsel war sichtbar gemacht. Fragen auf Fragen drängten hervor. Wie verhält sich das Absolute zur Welt? Was ist die treibende Kraft in der Entwicklung, woher kommen die Differenzen, die Besonderheiten, die unendliche Mannigfaltigkeit des Alleinen, die es doch erst zur

Tätigkeit bringen? Wie wird das Sein zum Prozeß? Es soll kein Übergang vom Absoluten zur Welt sein, und doch sind sie nicht eins. Woher kommt die Materie, die Endlichkeit, die Differenzierung? Schon erscheint eine Antwort: die Natur ist der Grund des absoluten Seins.

Die absolute Indifferenz war leer, bestimmungslos, nur durch Unterschiebung einer reicheren Anschauung war Bewegung in sie zu bringen, sie war ein Behälter; nur Wertungen konnten den Inhalt lebendig und bewegt machen. —

So war Schelling hinabgegangen zum uferlosen Meer des Absoluten. Er trat vor das große Rätsel des göttlichen und natürlichen Daseins, und es zog ihn nun immer mehr von allen Fragen der Besonderheiten, von allem Erforschen der individuellen, objektiven Welt ab. Der Drang nach dem Objektiven hatte die kritischen Schranken zerbrochen. Notwendigkeit hatte den Geist an dieses Meer getrieben, aber je mehr die Gedanken ihren Fortgang nahmen, um so deutlicher wurde, daß dieses Meer des Absoluten doch nur ihm wie den andern die Fragen des eigenen Innern ans Ufer trieb. Es war im Grunde doch keine Hingabe an die Dinge selber. Indem er scheinbar der Goetheschen Lebensempfindung sich genähert hatte, war er in Wirklichkeit ihr völlig fremd geworden.

Es zeigte sich, daß seine Gedanken wirklich auf dem Indifferenzpunkt waren. Die Ergebnisse der im einzelnen erforschten Welt waren geordnet. Jetzt wollte er in die Tiefe des Absoluten forschen. Zwei mögliche Wendungen waren sichtbar geworden: Natur als Grund des Absoluten oder platonische Ideenlehre. Rhythmus des Idealismus oder künstlermetaphysische Lebensgefühle mußten entscheiden.

In der „Darstellung" blieben die persönlichen Elemente hinter den starren Formeln der mathematischen Methode verborgen. Immer mehr kamen sie nun aber hervor. Was diese Philosophie trotzdem so groß macht und über das persönliche Bekenntnis emporhebt, ist die gewaltige und immer klar bleibende Geistesstärke, die er daran setzt, um die Antwort auf die unlösbaren Fragen zu bekommen, und auch wo seine Worte im dunklen Gewande der Verkündung einhergehen, steckt dahinter die

alte philosophische Genialität, die dem Zentrum dieser neuen Welterfassung zudrängt, und gerade jenem Punkte, wo persönliche Sphäre mit der gedanklichen zusammentrifft.

Seine Basis blieb das metaphysische Einheitsgefühl. Es senkte sich nur immer mehr hinab, es verband nicht mehr naturalistisch die Fülle des individuellen Lebens, nur noch das Ewige, den Sinn der Dinge, die Ideen ihres innersten Seins. Er erfaßte die Gegenstände nicht mehr durch ihre Form, durch ihre Individualität, nur noch durch den Inhalt, durch das Teilhaben am unendlichen Sein. Er wollte das Unerforschliche nun erforschen, das nie zu Betretende betreten. Er verlangte den Schleier von dem Weltbild zu heben. Etwas Ruchloses fand Steffens in der Romantik. Diese Ruchlosigkeit tritt nie kühner, selbstvertrauender hervor als in dieser Periode, wo der romantische Geist ausgeht, eine Zuflucht im Objektiven, Notwendigen zu suchen, wo er dem Individuellen scheinbar so völlig entsagt, wo sein Denken metaphysisch wird. Er will sich seiner eigenen Rechte nur begeben, wenn ihm das Welträtsel dafür enthüllt wird, wenn das Absolute in sein eigenes Erkennen eingehen kann. In den tiefen, stillen Worten seines Märchens hatte Novalis die einzige Deutung gegeben, die dem romantischen Geschlecht genügen konnte. Das gesuchte Bild wird dem Jüngling enthüllt, und die Geliebte sinkt in seine Arme. Das längst gekannte, längst besessene Gut, das eigene tiefste Leben selber kehrt als des Rätsels Lösung in die fragende Seele zurück, die sich von all dem losgesagt hatte, um die göttliche Wahrheit zu empfangen. Eine andere Lösung fand die Romantik nicht.

Was war das Absolute, von dem Friedrich in seinen Vorlesungen zur Empörung des Philosophen Fries so endlos gesprochen hatte, das nun Schelling in den Mittelpunkt gestellt hatte? Der junge Schelling hat die Lösung gegeben — nicht als Schwärmer, ohne das eigene Ich unterzuschieben. Die geschlossene Einzelseele gibt ihr Wünschen und Erleben, ihre Schönheit und Wahrheit dahin und will dies alles doch nur von den Dingen selber, vom Universum, von Gott als ewige, objektive Notwendigkeit und Wirklichkeit zurückerhalten. Den Gedanken des subjektiven Wissens sind die logischen Hüllen abgestreift. Sie gehen mit

dem überschwänglichen Begehren der Gefühle hinaus und sollen als Gedanken des objektiven Seins, als Weltgedanken mit der Gewißheit offenbarter Wahrheit wiederkehren.

Das Ich, unbefriedigt in seinen überhellen Wirklichkeiten, schafft sich aus seinen dunkelsten Möglichkeiten nun eine letzte Zuflucht. Das Rätsel der Natur war kühn und selbstherrlich zu dem des Geistes geworden. Nun wird das Rätsel des Geistes zu dem des Absoluten, zu dem der Natur.

So ist Schelling nun an die Quelle selber gekommen, aus der sich all sein Denken bisher genährt hat. Er betrachtet nun von innen, was er bisher nur von außen sah, wiewohl er immer schon wußte und voraussah, daß dieses Außen nur durch ein Innen möglich und wirklich ist. Aber was bisher nur die Kunst sichtbar machen konnte, das Teilhaben aller Dinge an den heiligen Quellen, das soll nun das philosophische Erkennen noch unmittelbarer und gewisser fassen können.

Hayms Auffassung der Identitätslehre übersieht, daß das Inhaltliche des Erkennens den vorhergenannten Systemen schon genau so zugrunde lag. Nicht das Universum, nur das philosophische Erkennen als solches ist „genialisiert und ästhetisiert". Auch besteht kein Widerspruch mit dem Systemprogramm. Der Identitätsglaube liegt als Lebensgrund schon allem Bisherigen zugrunde. Wenn die Identität nicht überall verborgen und potentiell gegenwärtig wäre, wäre sie auch nicht in der Kunst möglich.

Das Einheitsgefühl sollte nun den Gedankenorganismus stärker als bisher durchströmen. Die Stufenfolge des Natur- und Geisteslebens war aufgestellt, die Fülle der Erfahrung war darin geordnet, in gesetzmäßiger Entwicklung erfaßt. Die Parallele der Natur- und Geistesentwicklung hatte überall die Harmonie offenbart. Die Kräfte der Natur sind die Gesetze des Intellekts, die Potenzen sind die Ideen.

Jetzt stieg Schelling zu der Grundquelle und wollte das Gesetz der Ideen erfassen, das dies alles lenkte und trieb. Die Naturphilosophie wird Ideenlehre. Als einen Kosmos von Kräften hatte er das Universum erfaßt; jetzt will er es als einen Kosmos von Gedanken deuten.

Die Natur war als die Fülle der differenzierten Welt, das Alleine im mystischen Sinn verstanden. Die Entscheidung war also zwischen den Wertungen des Individuellen und Allgemeinen. Das alte Urgefühl, das mehr und mehr einer im platonischen Sinn erfaßten Mystik zudrängte, traf auf die Fülle des individuellen Lebens, das in einem Bildungsleben von verwegener Bewußtheit im romantischen Kreis wie nie zuvor genossen war, das in der geschichtlichen und der philosophischen Welt wie nie zuvor ans Licht gebracht und in seiner Bedeutung begriffen war.

Indem nun das alte Einheitsgefühl, über alles Individuelle hinwegdrängend, emporkam, mußte sich das große Problem des romantischen Geistes, der Gegensätze des Unendlichen und Endlichen auch hier herausbilden. Der schauensselige Spinoza konnte die Individualität völlig vertilgen und in seinem Identitätssystem spurlos verschwinden lassen. Er kannte diese Welt nicht, und sie trübte sein Schauen nicht. Jetzt stand diese Welt. Sie hatte alles Empfinden geändert. Im Widerstreit von Individualität und Allempfinden hatte das religiöse Erleben eine gesteigerte Form angenommen und war so erkannt worden. Es gab kein reines Schauen, es gab auch kein reines Allempfinden im romantischen Kreis. Immer trieb die Sehnsucht, der Erkenntnisdrang über die erreichten Stufen hinaus. Das religiöse Empfinden war auf den Dualismus mehr als je gegründet. Diese Formen des Empfindens hatten im Spinozismus keinen Raum. Da war *eine Religion nicht zu begründen*. Alles hatte teil am göttlichen Sein. Gott war nichts anderes als die ausgebreitete Welt. Es war kein Suchen nach ihm, kein Gut und Böse, kein Erlösungsbedürfnis. Es war eine Seligkeit des Gefundenhabens, in der keine Sehnsucht mehr fortklang.

Ein neues Problem trat also in den Mittelpunkt, das mysterium magnum: Wie verhält sich das Unendliche zum Endlichen, das Göttliche zum Natürlichen und Individuellen? Es war die romantische Antinomie, nur fortgetragen ins Uferlose.

Vollkommene Einheit war unmöglich. Dagegen stand das romantische Grundgefühl. Der romantische Geist fühlte sich zu reich. Ein voll-

kommener Dualismus war auch unmöglich: wir ſelber ſind ein Stück Gottes. Die Philoſophie konnte nur eine Deutung dieſes Grundgefühls ſein. Wir ſollen Gott werden, wir ſollen ihn ſchaffen aus unſerm perſönlichen Daſein, hatte der junge Schelling verlangt im Sinn des ſtrengen Idealismus. Er wollte das Rätſel löſen vom Ich aus. Wir ſollen zu Gott zurückkehren, wir haben ihn verloren, ſein Bild iſt getrübt in uns durch unſer perſönliches Daſein, das iſt jetzt die Antwort. Er will das Rätſel löſen vom Abſoluten aus im Sinn der platoniſchen Ideenlehre. Es gab zu Spinoza keinen größeren Gegenſatz als den Dualismus Platos, dem das romantiſche Denken immer mehr zudrängte. Plato und Spinoza, dies große Problem verlangte von neuem eine Löſung.

Schon der Neunzehnjährige hatte platoniſche Gedanken geſtreift, jetzt werden ſie herrſchend. Damals waren ſie eine logiſche Deutung, jetzt ſind ſie eine Deutung der Lebensſtimmung. Das Problem iſt alſo: wie dieſer Wandel des Wertgefühls eingehen konnte in das ſpinoziſtiſch angelegte Identitätsſyſtem, in die pantheiſtiſche Alleinheitslehre.

In der ungeheuren Bewegung der Schellingſchen Gedanken ſind immer einzelne, die, allein von ſeinem intellektuellen Naturtrieb geführt, den logiſchen Reihen gleichſam vorauseilen; wenn man ſie betrachtet, ſcheint der extremſte platoniſche Dualismus jetzt ſein Ziel zu ſein. All ihr Verlangen geht dem Einen zu, das in allen Dingen dasſelbe, dem ewigen Klang der objektiven, göttlichen Schönheit.

Im Syſtem des tranſzendentalen Idealismus war die Kunſt und damit auch das ganze Identitätsproblem noch naturaliſtiſch gefaßt. Das Zuſammenkommen von bewußt und bewußtlos, von Natur und Geiſt ſtand im Mittelpunkt. Die Schönheit kam nur zuſtande durch dieſe Ineinsbildung von Geiſt und Stoff. Die Kunſtprinzipien waren in Goethes Geiſt gefaßt, und wenn dort ſchon ein Platonismus eindrang, ſo war es ein fremdes Element und eine den Prinzipien widerſtreitende Wertung. Hier iſt eine völlig andere Kunſtanſchauung. Die ewige Schönheit iſt in den Dingen, im Stoff und den Formen der Dinge wie die Seele im Kerker, wie ein Klang im Inſtrument. Dieſer Klang allein iſt die

Schönheit. Er muß frei werden; er ist das Ewige in den Dingen, das einzige, was sie gemein haben mit dem Urbild. Die unmittelbare Erkenntnis des Philosophen soll diese Schönheit selber, nicht mehr die in den Dingen fassen. Die Gestalt, die Besonderheit ist nur Einschränkung, die Schönheit, der Geist allein ist das Positive, die Substanz.

So haben die obersten Gedanken, die Künstlerphantasien, scheinbar schon die platonische Ideenwelt erreicht, während die Grundbestimmungen noch in den mathematischen Formeln spinozistisch festzuliegen scheinen. In Wirklichkeit sind die Wurzeln des Systems in ganz andere Lebensgefühle eingesenkt.

Im „Bruno", wo diese vordringenden Gedanken auftauchen, macht er sie zugleich frei. Der ganz neue Geist, in dem hier Alleinheit erfaßt wird, zeigt, wie sein Entwicklungsgedanke sich umgestaltet. Es war im Identitätssystem eine von Spinoza verschiedene Gedankenreihe, die allein jene Deutung aufnehmen konnte: die teleologische, der auf die Potenzlehre aufgebaute Entwicklungsgedanke. Hier traf er sich mit den großen Philosophen, die mitten inne zwischen platonischem und spinozistischem Geist stehen, mit Leibniz und Giordano Bruno.

Leibnizsche Gedanken lagen schon im Fundament der Naturphilosophie. Die Kräfte der Naturentwicklung sind vorstellende Kräfte. Bruno brachte jetzt das ästhetische Element hinzu. Bei Bruno erscheint Gott als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet. Von hier aus beginnt die Umbildung des Systems im Geist des Platonismus. Es galt zunächst den Geist aus den Formeln zu entfesseln, sich der Alleinheit im neuen Sinn zu versichern.

Der Entwicklungsgedanke wird durch eine an Bruno anklingende Künstlermetaphysik aufgenommen und so der Übergang von der naturalistisch gefaßten Alleinheit Spinozas zu dem religiös erfaßten Dualismus Platos auch gedanklich geschaffen. Und diese Künstlermetaphysik enthält viel mehr als die landläufige Analogie. Ihre Grundanschauung ist von Spinoza wie von Plato gleich weit entfernt. In Wahrheit wird hier zu einer wirklich romantischen Philosophie der Grund gelegt.

Die Kunstphilosophie ist das metaphysische Fundament des ganzen

Syſtems geworden. In den Dingen, die ſich vielgeſtaltig wandeln, iſt etwas Unwandelbares, Eingeſtaltiges, Unteilbares; es iſt eins mit den Dingen und mit den zahlloſen Formen der Dinge. Die unfaßbare Bewährung dieſer Identität, dieſer Einheit in der Vielheit, iſt im Wunder der Kunſt uns gegeben. „Das Ewige, das im Künſtler iſt, iſt auch im Ding, das er bildet. Er gibt ihm ein ſelbſtändiges Daſein, und jedes ſeiner Werke hat darum ein gedoppeltes Leben, ein unabhängiges in ſich ſelbſt, und ein anderes in ihm, dem Hervorbringenden.“ Wir können dieſes Wunder nicht faſſen, wenn es nicht das Wunder der Welt ſelber iſt; und dieſe Welt können wir als göttlich, als einig im Wandel ihrer Formen nicht anders begreifen als aus dem Wunder der Kunſt.

Alle Schönheit iſt in Gott; aber ſie erſcheint uns nie enthüllt, denn die Gotteskraft iſt eine künſtleriſche Kraft. Nirgends in der fühlbaren Welt kann Gott die Schönheit, wie ſie in ihm iſt, ganz rein enthüllen. Er gibt in ewigem Zeugungsdrang den Ideen der Dinge, die in ihm ſind, ein eigenes und unabhängiges Leben dadurch, daß er ſie als Seelen einzelner Leiber exiſtieren läßt. Jedes ſeiner Werke hat darum, wie das Künſtlerwerk, ein gedoppeltes Leben, eins in ihm ſelber, im ewigen Geiſt, in der urbildlichen Natur und eines im eigenen, endlichen Leib, in den Formen des Fürſichſeins, in der hervorbringenden Natur. Im tiefſinnigen Gleichnis ſind hier die lebendigen Kräfte geborgen, die man in den mathematiſchen Formeln der Identität nur von fern ahnen mag. Und doch ſind es Grundkräfte dieſer Philoſophie, iſt hier das Geheimnis des zweifach Einen angedeutet. Man ſieht hier, wie die Wurzeln dieſer Lehre tief in Lebensgedanken eingeſenkt ſind. Zwiſchen ſpinoziſtiſcher Alleinheitslehre und platoniſchem Dualismus geht hier ein neues Weltempfinden nach einem neuen Gott. Es ſoll Zweiheit ſein in der Einheit. Das „Unverletzliche, Einfache, Geſunde, Selige“ ſoll in ſich die ungeheuren Gegenſätze des erlebten Daſeins bergen. Es gibt nur ein Symbol für dies zweifach Eine: Zeugung. Zeugungsdrang einer ewigen Seele voll Schönheit, die ſich offenbaren muß im Wunder der Kunſt. Das ewig Eine als gedoppeltes Leben, als Geburt der Dinge, in denen die ewig ungeborene Schönheit dennoch erſcheint.

So ist die Kunst das Symbol dieser von Spinoza schon weit entfernten Alleinheit. Sie soll deutlich machen, wie das Unterschiedene und ewig Getrennte dennoch eins sein kann und muß. Kunst ist hier in einem mystischen Sinn erfaßt, nicht im Sinn eines Bildners und eines außer ihm liegenden Stoffes, wie in Platos Timäus, sondern im Sinn Brunos als innerlich gegenwärtige, innerlich bildende Kraft alles Daseins. Das ganze Universum ist angesehen als ein offenbar gewordenes Alleines, als deus explicitus, als lichtgewordenes göttliches Chaos, das aus einer unergründlichen Nacht hervortrat. In dieser Nacht ist das Ewige, das in den Künstlerideen und im Kunstwerk sein Leben hat, in ihr erst ist das letzte alles Daseins. Diese Nacht, in der all die Wunder verborgen sind, ist das, was Schelling die absolute Indifferenz nennt. Das göttliche Prinzip also als ein genial schaffender Kunstgeist, die Absolutheit als der absolute Genius, die Welt als ein Kunstwerk Gottes in lebendiger Entwicklung, vollendet in der Kunst, enthüllt im philosophischen Erkennen — es war im Grund ein platonischer Gedanke, der hier Schelling und Bruno verbindet. Im platonischen Geist erneuerte ihn nun Schelling.

Hier beginnt zuerst ein Gedankengang, in dem das romantische Denken sich vollenden sollte. Es gilt, die Rätsel zu deuten, die im einzelnen Erleben, im menschlichen Geist und seinem Welterfassen als die letzten und im Einzelsein unlösbaren sich uns aufdrängen. Die Schranken der subjektiven Bewußtseinsphilosophie, der kritischen Reflexion waren darin zerbrochen. Die Wahrheit selber soll erkannt werden. Aber über sich selber kommt der Geist nicht hinaus. Er trägt seine eigenen Rätsel mit in das Absolute, in dem er sich auszulöschen sucht. Es bleibt ihm nichts übrig, als das Universum vom Ich aus zu deuten — Anthropomorphismus oder Verzicht. Verzichten wollte das romantische Denken nicht. Es war zu hell und bewußt, um die Notwendigkeit des Anthropomorphismus zu verkennen oder auch nur zu verschleiern. So wird mit einer unerhörten Kühnheit erklärt: dann muß es so sein, dann will es Gott selber so.

Ein Einziges ist in tausend Gestalten, in unzähligen Graden in den

Dingen. Darauf ist nun allein der Blick gerichtet. „Nur die Werke, die Dinge, die Formen entstehen und wandeln sich, die Schönheit ist niemals entstanden, und wo sie zu entstehen scheint, kann sie nur entstehen, weil sie ist.“ Einer der tiefsten Lebensgedanken dieser Generation kommt hier in dieser so abstrakten, philosophischen Fassung zutage. Diese Indifferenz ist das Unverletzliche, Einfache, Gesunde, Selige, das höchste Sein, zu dem sich der Geist erheben kann, zu dem er sich immer erheben muß. Spinoza hatte es Substanz genannt. Alles ist darin unterschiedslos, notwendig und eins. Fichte hatte es als Sollen gefaßt, als rastlose Tätigkeit, der alles Endliche nur Stoff der Bewährung ist. Plato hatte es als Lichtwelt gefaßt, aller endliche Stoff ist Trübung und Kerker. Der romantische Geist dringt nun auch bis zu diesem Einfachen und Seligen vor, und dies ist nun das Entscheidende, daß er die Besonderungen, das Individuelle, Endliche, das er nicht unterschiedslos als notwendig erlebt, das er auch nicht als rohen Stoff einem Sollen preisgeben will, mit aufnimmt in das ewige Sein selber.

Durch das Gleichnis der Kunst ist Stoff und Form, Natur und Geist, sind alle absoluten Gegensätze des Daseins in ihrer ewigen Zusammengehörigkeit ausgedrückt. Es gilt nun dies Zugleichsein aus dem letzten Prinzip alles Lebens als notwendig und wirklich abzuleiten, Natur und Geist im Wesen Gottes selber zu enthüllen. Das Lebensrätsel des Absoluten, die totale Indifferenz des Subjekts und Objekts verhüllt noch die ungeheure Entscheidung, die sich hier vorbereitet.

Daß das Problem des Absoluten in der Romantik nun auftaucht, ist ein Zeichen, daß ein Jahr der Seele für sie zu Ende geht. Ihr eigenes, unmittelbares Leben ist so stark geworden, daß es ihr selbst nun als ein fremdes, ewiges Meer gegenübertritt. Die letzten Entscheidungen des eigenen Lebens kehren nun wieder als Gesetze des Absoluten. Darum muß sich hier vor allem zeigen, wie die Romantik das Rätsel ihres eigenen Lebens gedeutet hat.

Die romantische Generation hat die Polarität des Lebens als die Formel alles Daseins erlebt, erkannt. Alle Einheit ist Vielheit; durch den Gegensatz nur ist Identität. Das Symbol des romantischen Denkens

ist der Kreis. Das Zentrum, das der Idealismus ins Unendliche des Sollens verlegt hat, wird in die Unendlichkeit kreisförmiger Bewegung zurückgeholt.

Überall suchte die Romantik für dieses Grunderlebnis Ausdruck und Rechtfertigung, für die Gegensätze den Einheitspunkt, den ausgleichenden Schwebezustand. Universalismus, Totalität war die Losung, kein trüber Ausgleich, keine Schreckensherrschaft des Ideellen, der alle Sinnlichkeit zum Opfer fällt. Polarität war die Grundformel der Naturphilosophie. Polarität der Gefühle und der Gedanken war der Sinn der Schlegelschen Theorie. Jeder suchte einen Ausdruck für dies Zugleichsein des Getrennten, für diese Einheit in der Zweiheit. Von da aus soll nun auch das Absolute begriffen werden. Es ist ein Anthropomorphismus von verwegener Kühnheit. Es sind Begriffe, hinter denen sich ganz einfache Lebensentscheidungen bergen, so sehr sie auch noch einer andern Reihe des Seins, der logisch-wissenschaftlichen angehören und aus dieser Zugehörigkeit die Würde mathematisch gültiger Weltformeln sich zusprechen.

Die umfassendste Formel für das individuelle Ich war die Schlegelsche Ironie; die umfassendste Formel für das absolute Ich, für das Universum ist die Schellingsche Indifferenz. Immer mehr im Fortgang der Gedanken tritt aus den philosophischen Deduktionen dieser Lebenskern hervor. Alles Sein ist nur durch Zweiheit. Die Welt besteht nicht bloß aus Leben, sondern auch aus Tod, und hinwieder nicht allein aus Leib, sondern auch aus Seele. Ein völlig gleiches Geschick herrscht über dem Universum wie über dem Menschen. Aus Unsterblichkeit und Sterblichkeit, aus Dunkel und Helle muß alles Seiende gemischt sein. Es ist ein Urgegensatz in allem, Einheit und Differenz, Identität und Vielheit, die sich wechselseitig begrenzen und darum auch nur in einer getrübten Einheit zusammenkommen. Aber dieser Gegensatz ist nicht der von zwei Körpern, die sich mischen können und dadurch einen dritten hervorbringen. Es ist überall die ewige, schlechthinige Getrenntheit wie zwischen dem Gegenstand und seinem Bild im Spiegel, zwischen der Idee und dem geschaffenen Werk, ein absoluter Gegensatz,

der in einem Dritten durch Miſchung nie ausgeglichen werden kann. Aber eben darum iſt keine vollkommenere Einheit als zwiſchen dem Gegenſtand und ſeinem Bilde; ſie ſind beide überall beiſammen, weil ſie nirgends beiſammen ſind. Sie ſind vereinigt in einem Höheren, worin Licht und Körper, worin das Ewige, das in der Künſtleridee iſt und das im Werk iſt, das der Künſtler bildet, ſelber wieder eins ſind in einer abſoluten Einheit, die das Unendliche und das Endliche nicht vereinigt, ſondern in eins begreift, in der die Gegenſätze nicht ſowohl aufgehoben als vielmehr gar nicht getrennt ſind, und dies eine iſt die abſolute Indifferenz, iſt die uranfängliche Identität, iſt die Wahrheit und Schönheit. Dies Eine iſt Gott. Einer der kühnſten Gedanken der Romantik erhält hier aus dem Grundprinzip des Syſtems ſeine philoſophiſche Begründung: nur das, was ſich abſolut entgegenſteht, kann auch *abſolut* eins werden.

Dieſe Einheit in der Zweiheit wird hier Weltprinzip. Die philoſophiſchen Konſequenzen ſind ſehr erheblich. Durch dieſe Faſſung des Grundprinzips werden alle logiſchen Gegenſätze ausgelöſcht, und die Trennung von Spinoza iſt offenbar. Dort ſind die höchſten Gegenſätze natura naturans und natura naturata nur relativ entgegengeſetzt; ſie ſind nur das von verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehene Subjekt-Objekt. Es iſt keine Möglichkeit der Entwicklung, des Prozeſſes; denn alles iſt eins. Hier iſt Entwicklung, fortſchreitende Erhebung im Widerſtreit abſolut ſich entgegengeſetzter Kräfte; hier iſt, mit Begriffen der Pythagoreer, die Monas der Vater und die Dyas die Mutter der Welt; hier iſt die Möglichkeit, eine Entwicklung zu begründen.

Schelling iſt weitab von jenen Philoſophen, die hier die Einheit, dort die Mannigfaltigkeit ſetzen, die beide aufeinander einwirken und ſich wechſelſeitig aneinanderſchmiegen laſſen. Er hat in die Einheit des göttlichen Seins die höchſten Gegenſätze aller Philoſophie nun aufgenommen. Es handelt ſich um jene letzten Gegenſätze, die die Worte nicht erſchöpfen können: ideal und real, Form und Weſen, Poſition und Negation, das Grenzenſetzende und das Unbegrenzbare, die Möglichkeit und die Wirk-

lichkeit. Es handelt ſich um den logiſch ideellen Inhalt des Daſeins und um die Form der Exiſtenz.

Dies Problem beginnt Schelling aufzugehen; er ſucht es zunächſt auszugleichen im künſtleriſch erfaßten Begriff der Identität. In ihm herrſchen alle jene Gegenſätze. Das endliche Erkennen ſtellt die Wahrheit auf den Kopf, ungefähr ſo wie Dinge, die man in einer Waſſerfläche abgeſpiegelt ſieht. Die vernunftmäßige Realität, die Einheit, die Weſenheit erſcheinen dem endlichen Erkennen als die bloße unendliche Möglichkeit; die Vielheit, der Wandel der Formen, die Begrenzung enthalten ihm die Wirklichkeit. Als Denken und Anſchauen wird dieſer Gegenſatz gemeinhin gefaßt. Schelling deutet an, daß ihm ſelber das, was man Anſchauung nennt, nur die Hülle tieferer und zuſammengeſetzter Vorgänge iſt. Er ſetzt nun dieſen Zwieſpalt auch in das göttliche Weſen, wodurch es als eine Einheit ſich darſtellen muß. Möglichkeit und Wirklichkeit, Denken und Anſchauen ſind im Abſoluten nicht getrennt. Denken und Anſchauen, das Allgemeine und das Beſondere, alles leuchtet in der ewigen Idee der Schönheit, in der die Gattung und das Individuum eins ſind wie in den Geſtalten der Götter.

Es iſt das alte Problem der Romantik: die Zerſtörung der Idee, der bloß imaginierten Idealwelt. Es iſt die Forderung einer Sphäre, die nur durch das eigentlich poſitive, ſubſtanzielle Sein ſelber, aus Anſchauung und Denken, Form und Weſen zugleich beſtehend, erfüllt iſt. Schellings Abſolutes enthält dieſe Sphäre in ſich. Gott iſt der Herr des Seins. In ihm iſt die ewige Vernunft, die ungeborene Schönheit, das unendliche Denken, die unerſchöpfliche Möglichkeit des ideellen Seins ohne Unterſchied der Zeit und der Dinge. Aber in ihm ſchläft auch wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Univerſum mit dem Überfluß ſeiner Geſtalten, dem Reichtum des Lebens und der Fülle ſeiner endloſen Entwicklungen, alſo der Inbegriff aller geſonderten Wirklichkeit. Dieſe Wirklichkeit als das mütterliche Prinzip des Daſeins iſt vom unendlichen Denken mit allen Formen und Verſchiedenheiten der Dinge von Ewigkeit befruchtet, mit ihm zur abſoluten Einheit verknüpft, in der alle Mannigfaltigkeit ſich vertilgt; aber ſie iſt auch fähig und dazu be-

ſtimmt, aus der Nacht des ewigen, nicht unterſcheidbaren Seins in den Tag der Unterſcheidbarkeit, der einzelnen Exiſtenzform, der relativen Entgegenſetzungen zu treten.

Der Künſtler muß eins werden mit ſeinem Werk. So iſt Gott „der ewige und unſichtbare Vater aller Dinge, der, indem er ſelbſt nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demſelben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar iſt der Geiſt, welcher die Einheit aller Dinge iſt, das Endliche aber an ſich zwar gleich dem Unendlichen, durch ſeinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott". Beide ſind eins. Es exiſtiert nichts, was nicht im Ewigen endlich und unendlich ausgedrückt wäre, im unendlichen Denken und in der zeitloſen Endlichkeit der geſonderten Formen, in der Tätigkeit und im Sein. Denn Gott iſt nicht Tätigkeit oder Sein geſondert. Kein Wort reicht an dies Unergründliche. „Tätigkeit, die ſo ruhig, wie die tiefſte Ruhe, Ruhe die ſo tätig wie die höchſte Tätigkeit — ſolche Begriffe werden ſich dem Weſen des Abſoluten nähern."

In inbrünſtigen Gedanken verſichert ſich Schelling der Alleinheit, ſchmiedet er den ewigen Ring um alles Daſein. Die Lichtwelt iſt vor der Erſcheinungswelt, aber wie das allgemeine Licht vor den einzelnen erleuchteten Dingen — nicht der Zeit, ſondern der Natur nach. Dies allgemeine Licht wird von unzähligen Dingen zurückgeworfen und von jedem gemäß ſeiner eigenen Natur; und doch wird es ſelbſt nicht mannigfaltig, ſondern verſammelt in ſeiner Klarheit ungetrübt alle dieſe Reflexe in ſich. Und dieſe Lichtkraft iſt Ideenkraft, iſt Gott. Gott iſt der Herr. Nichts iſt reell an den Dingen als ihr Teilhaben am Abſoluten.

So iſt das Rätſel der Welt eingegangen in das Rätſel Gottes. So iſt Schelling angelangt an der letzten Frage, die ihn fortan ſein Leben lang beſchäftigt hat: nach der Offenbarung des göttlichen Lebens in der Welt. Wie wird Gott der der Zeit unterworfene Gott? In den tiefen Analogien des göttlichen Erkennens und Zeugungsdrangs war dieſe große Frage der menſchlichen Beſtimmung verhüllt, die Frage nach Wert und Unwert, nach dem Sinn für uns.

Hier ist die große Wendung des Schellingschen Denkens. Die alten Fragen der Mysterien erheben sich. Gott geht ein in den Wechsel von Leben und Tod. Unabsehbar sind die Fragen, die nun hervordrängen. Ein Pantheismus ist angelegt, in dem das Dasein Gottes als empirische Wahrheit empfunden wird und wo doch die Alleinheit sich nur noch magisch erfassen läßt; eine Alleinheitslehre, in der alles nur göttliches Leben ist und in die doch der Glaube an eine platonische Lichtwelt hereinwächst, vor der doch die Fragen nach Wert und Unwert stehen; ein Pantheismus, der sich zur Religionsphilosophie vertiefen will, der also die Gewißheit eines Erlösungsdrangs, einer Schuld, eines Abfalls von Gott in sich aufnimmt.

Und diese Rätsel sollten im Absoluten, nicht im Einzelnen sich lösen. Sie stehen also vor dem göttlichen Wesen selber.

Sie sollten in einer unbedingten, apodiktischen Erkenntnis erfaßt werden, nicht im trunkenen Schwärmen. Von den Resultaten der bisherigen Philosophie sollte nichts preisgegeben werden, und doch konnte diese Lehre nicht mehr als System auftreten, sondern nur als Geschichte. Er sah vor sich die großen Themata der Mysterien, die Geschichte des Geisterreichs. Es war die entscheidende Frage, wie die Bedeutung der Natur in diese innere Geschichte des Universums, der göttlichen Weltoffenbarung eingehen, welche Stelle die Natur in den Wertungen einnehmen konnte. Alle Dinge sind in der zeitlosen Endlichkeit begriffen, nur für sich selbst gelangen sie zum zeitlichen Dasein, und die Einheit mit allen Dingen schließt sich ihnen in dem Maße auf, in dem sie sich von ihr abgesondert haben. „Der Stein, den du siehest, ist in der absoluten Gleichheit mit allen Dingen, für ihn auch sondert sich nichts ab oder tritt hervor aus der verschlossenen Nacht; dagegen dem Tier, dessen Leben in ihm selber ist, öffnet sich, je mehr oder weniger individuell sein Leben ist, das All und schüttet endlich vor dem Menschen all seine Schätze aus. Nimm jene relative Gleichheit hinweg, und du siehst alles wieder zusammengehen in Eins."

Nur für unser getrübtes, endliches Erkennen verharren sie in dieser Besonderung, und nur ihm gilt diese besondere Form, z. B. die Pflanze,

das Tier als wirklich. Dem Philoſophen iſt jedes eine Welle im kosmiſchen Meer; er ſieht nicht die Pflanze, das Tier, ſondern das Univerſum als Pflanze, als Tier, die Gotteskraft, die aufgehört hat, das Ganze zu ſein und in den Wandel der Formen eingegangen iſt; und den Dingen ſelber iſt nach dem Maß ihrer Abſonderung das Gefühl allgemeiner Einheit und Zuſammengehörigkeit eingepflanzt.

An die Stelle des in der erſcheinenden Welt befangenen Idealismus iſt der abſolute Idealismus getreten.

In der Ideenwelt iſt die zeitloſe Endlichkeit aller Dinge begründet. Nur für ſich gelangen ſie zum zeitlichen Daſein; jedes Ding ruht durch ſeine Idee in dem Schoß der ewigen Befriedigung, ohne Mangel, ohne Gebrechen, und die Geſetzlichkeit der Bewegungen und der Rhythmus der Sphären iſt nur ein Nachbild und Nachklang der abſoluten Seligkeit und Harmonie, in der die Ideen leben. Die Wut, alles zu erklären, nichts nehmen zu können, wie es iſt, in ſeiner Totalität, ſondern nur auseinandergezogen in Urſache und Wirkung, ſoll ausgelöſcht werden im ſeligen Schauen, wo die Dinge nur im Ewigen ſind.

Die ewige Geburt der Dinge iſt nun das Thema. Wie der einfache Strahl, der vom Abſoluten ausgeht und es ſelbſt iſt, in Endlich und Unendlich getrennt erſcheint, wie jeder Punkt des Univerſums nur durch die Art der Trennung und der Einheit beſtimmt und begreifbar iſt, wie aus der einen Quelle die natürliche und die ideelle Welt hervorgehen, wie dort die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit und hier die notwendige Gottwerdung des Menſchen ſich im Stufengang der Entwicklung ſymboliſieren, das ſind die großen Probleme. Wie auf jener Leiter im Fauſt, wo „Himmelskräfte auf- und niederſteigen und ſich die goldnen Eimer reichen", ſo ſoll nun die erweckte Seele ſelber auf- und abſteigend der Alleinheit gewahr werden, der Gotteskräfte, die ſich ewig trennen und ewig wieder auflöſen in das Eine.

So verſucht nun Schelling in einer Reihe von Darſtellungen die Entwicklung des Univerſums aus dem Ewigen zu begründen und zu begreifen, die Dreieinigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen ſich zur ſichtbaren Welt entfalten zu laſſen. Er glaubt, in dieſen Gedanken

den Zugang zur ewigen Wahrheit selber gefunden zu haben. Was bisher nur in den hohen Aufschwüngen des Geistes, im Augenblick religiöser Weihe dem Blick sich zeigte, soll nun in ein ruhiges, immerwährendes Schauen sich klären zu einer höheren und gleichsam ruhigeren Vollendung des Geistes.

Es gibt nur Eine Wahrheit. Sie geht in verschobenen Bildern durch die großen Systeme aller Zeiten hindurch. Es gilt, die einzelnen Töne, die in allen großen Philosophien wiederklingen, zum Einklang und zur Harmonie zu sammeln und von dem, was jeder nur im Teile sah, das Urbild auszudrücken, die Totalität der Erkenntnis. Es gilt den ewigen Klang zu wecken aus allen Dingen, die ewige objektive Schönheit. Die Dichter sehen diese Schönheit nur in den Dingen. Der Philosoph sieht die ewigen Begriffe selber. Er übt denselben Gottesdienst esoterisch; er ruft die Vorstellung der ewigen Geheimnisse.

Im Absoluten sollte also das Rätsel sich lösen. Die Wertfragen vertieften und sammelten sich in religiöser Spekulation. Das subjektiv ästhetische Weltbild sollte ein objektiv religiöses werden. Das Identitätsproblem wird ein religionsphilosophisches Problem. Das spinozistische Urgefühl verengt sich in einen religiös und naturphilosophisch erfaßten Platonismus. Es bezieht sich auf eine nur magisch noch zu erfassende Alleinheit, worin der Sinn, das Göttliche im Endlichen, das Allgemeine im Besondern allein noch verbunden ist. Denken und Sein sind nicht mehr Attribute Gottes. Dieser Gegensatz, auf dem für das gemeine Bewußtsein das objektive Weltbild ruht, ist dem Absoluten untergeordnet. Es leuchtet gleichsam nur noch aus dem Innern der Welt, der Menschen und aller Dinge ein tiefster Zusammenhang heraus, der einzig reelle, in dem allein die Alleinheit sich auswirkt, in dem kein Gegensatz mehr ist, in dem allein der innerlich allgegenwärtige Gott lebt und schafft. Hier walten die großen Gesetze des Unbewußten. Hier ist das Geisterreich. Es greift weit über die endliche, bewußte Welt hinaus. Es verliert sich in einem göttlichen Anfang, in einem göttlichen Ziel. Zeitlos geht es durch alle Zeit, ortlos durch allen Ort. Aus ihm allein kommt aller Sinn in das Dasein. Was ist die religiöse Notwendigkeit der

Natur, was ist Form, Endlichkeit, Materie in diesem ewigen, göttlichen Sein? Wie ist die Natur in Gott? Es war die entscheidende Frage, wie diese Mystik die naturphilosophischen Probleme in sich fassen konnte, die Fragen der Weltentwicklung, des individuellen Daseins.

Bisher war Schellings Naturphilosophie die objektive Entwicklung des dynamischen und organischen Prozesses. Die Richtung seiner Spekulation ist auf immer bestimmt, sobald seine Naturphilosophie durch den Zenit seines Weltempfindens hindurchgeht, sobald seine mystischen Wertungen in die Natur selber eingehen. In der Entwicklung des Geisterreichs, nicht mehr im System des Wissens soll die Natur ihre Stelle erhalten.

Möglich, daß schon 1801 diese Wendung ihm von fern aufging. Die neue Lehre vom All ist jedenfalls die Vorbedingung. Schon 1802 trug er in Vorlesungen über Methode eine historische Konstruktion des Christentums vor, aus der man sieht, wie die tiefsten, religiös erfaßten Wertfragen auch sein naturphilosophisches Gedankensystem schon überwachsen. Er findet die Möglichkeit, auf die Wertungen der platonischen Metaphysik eine „geschichtliche Philosophie", eine Philosophie des Geisterreichs zu gründen. Er findet da schon den großen, geistesgeschichtlichen Zusammenhang, in den jetzt sein Denken treten sollte: Plato, Vedanta, Christentum. Die Entwicklung des Christentums ist Thema der Weltgeschichte oder nichts. Indem er den Gegensatz griechischer und christlicher Religion abmißt, spricht er in Wahrheit über das Verhältnis seiner Naturphilosophie zu seiner Geistesphilosophie. Dort ist das Göttliche in Naturformen verhüllt, hier hat es die Hülle durchbrochen; dort erscheint es in seiner exoterischen Gestalt, hier als Offenbarung im Innersten. Dort ist der Geist das verschlossene Mysterium, hier die Natur. Sie ist im Prozeß der Welterlösung begriffen. Das Geheimnis der Natur ist gleich dem Geheimnis der Menschwerdung. Ohne Erlösungsbedürfnis gibt es keine Geschichte des Geisterreichs. Die Natur ist im Christentum das verschlossene Mysterium. Sie ist Vorstufe des Geistes, die Verheißung des idealen Prinzips, das das Endliche zum Unendlichen zurückführt.

Der Plan zu dieser historischen Konstruktion breitet sich 1802 in seinem Geist aus. Alles folgende ist nur Ausführung, Vertiefung, gedankliche Auseinandersetzung. Die Grundstimmung ist dieselbe. Von hier aus stellt er nun die bisherigen Systeme in die Geschichte des Geisterreichs ein, gibt Deutungen, wo er bisher nur Entwicklungen gab, und läßt in diesen Entwicklungen die innere Geschichte ihres Sinns, ihrer Bestimmungen aufleuchten, das „dunkle Gewebe" in allem Dasein in Natur wie in Geist — er faßt alles in eins: in die Geschichte Gottes.

Die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht. Ihre Geheimnisse können nicht wahrhaft objektiv werden, ehe nicht das Mysterium der Natur ausgesprochen wird. Die noch unbekannten Gottheiten, die die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche wahrhaft hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können.

Das Erfahren des Absoluten wird jetzt in religiöser Ausdeutung und Vertiefung zum Fundament seiner gesamten Philosophie; er will nicht mehr ein System der objektiven Welt geben, sondern Religion. Das Endliche ist in seiner Geltung nicht mehr zu steigern, sondern zu überwinden. Der christliche Gott verheißt den Geist, das ideale Prinzip.

So wird die Natur hier zum erstenmal in einen rückwärts und vorwärts weit über sie hinausgreifenden Zusammenhang, in ein Wertsystem, einen göttlichen Weltplan gestellt. Von hier geht ein direkter Weg zu der Philosophie der Mythologie. Hier eigentlich erst, im Sinne einer Wertung, beginnt die Schellingsche Naturansicht wahrhaft idealistisch zu werden.

Es beginnt eine neue Erfassung der Kantschen Lehre vom phänomenalistischen Charakter der Sinnenwelt. Später hat er ganz deutlich die Bedeutung Kants für eine philosophische Erfassung des Christentums ausgesprochen: dem Idealismus habe das Christentum die zuvor verschlossene Pforte aufgetan. Der antiken Denkart, so auch noch der platonischen sei die sichtbare Welt von unvergänglicher Dauer, nie alternd, ein glückseliger Gott. „Das Christentum hat uns von dieser Welt befreit, daß wir sie nicht mehr ansehen als etwas uns

unbedingt Entgegenſtehendes und wovon keine Erlöſung wäre, daß ſie uns nicht mehr ein Sein, ſondern nur noch ein Zuſtand iſt.“ Die unvergleichliche Eroberung Kants iſt in dieſem Geiſt geſchehen. Die phänomenale Sinnenwelt ſteht uns nicht als etwas Unüberwindliches entgegen, ſondern die Möglichkeit iſt gegeben, von ihr erlöſt zu werden.

Indem die Naturphiloſophie in die Zuſammenhänge der Wertungen geſtellt wird, beginnt alſo langſam eine Wandlung auch ihrer pantheiſtiſch angelegten Fundamente, wiewohl ihr inhaltlicher Beſtand im weſentlichen derſelbe bleibt. Die Naturphiloſophie wird Ideenlehre, die Potenzen werden Ideen. Vor allem muß das Verhältnis der Natur zu Gott beſtimmt, die Entwicklung des Univerſums aus dem Abſoluten begründet werden. Der im Grund ſchon platoniſche Geiſt dieſer neuen Naturphiloſophie (1803) ſpricht ſich noch ganz pantheiſtiſch aus. Gottes Daſein iſt eine empiriſche Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wer dies gefaßt hat und innig erkannt, dem iſt der Sinn aufgegangen für Naturphiloſophie. Sie iſt keine Theorie ſondern ein reales Leben des Geiſtes in und mit der Natur, das ſich auf eine ebenſo unendliche Weiſe äußern und darſtellen kann wie die Natur ſelbſt. Es iſt in ihr kein Unterſchied des Gegenſtandes, die Göttlichkeit auch des einzelnen wird hier gelehrt, wie es jeder empfinden muß. Die Philoſophie ſoll das Schauen lehren, die innerliche dem Gegenſtand eingepflanzte Poeſie, die wie die Muſik der Sphären in ihm ruht. Es läßt ſich nichts herleiten aus Gott, weil er alles iſt.

Das All iſt die Offenbarung des abſoluten göttlichen Seins. Dies Abſolute iſt ewige Vernunft, Erkennendes und Erkanntes in abſoluter Identität. Es muß ſich ſelbſt Stoff und Form, Subjekt und Objekt ſein. Was iſt der Sinn nun dieſer ganzen Evolution, dieſer Allentwicklung? Was iſt das Bewußtſein, wodurch die Welt an das Weſen Gottes gebunden iſt, wodurch die Idee mit der Wirklichkeit vermittelt iſt, das in der Materie und in der Vernunft die ewige Einheit des Unendlichen und Endlichen ſchafft? Dieſer Zuſammenhang iſt tief verborgen. Er hält nicht nur den Weltprozeß zuſammen, er birgt auch ſeinen Sinn. Denn Gott iſt nicht eins mit der Welt in naturaliſtiſchem Sinn. Dieſe

Einheit besteht nur in dem „Band", in der copula. Überall ist das Wesentliche, das Göttliche „in einem wundersamen Verein mit dem, das nicht von selbst sein könnte und nur beleuchtet ist von dem Sein, ohne je selbst für sich ein Wesentliches werden zu können".

Auf der Notwendigkeit und Art dieser Vereinigung ruht die Existenz und die Bestimmung der Welt. Das Band ist die Identität selbst, das wahrhaft Unendliche als absolutes Bejahen seiner selbst in allen Formen des Endlichen, als unendliche Liebe seiner selbst, als unendliche Lust, sich selbst zu offenbaren in allen Graden und Potenzen von Realität, und insofern ist es das Wesen des Absoluten selbst; alle Form ist nur durch das Band, somit sein Ausdruck, sein Symbol. Sie muß als das Verbundene des Unendlichen und des Endlichen erscheinen. Die Welt ist Abdruck des ewigen und unendlichen Sich-selber-wollens. Die Einheit und das Zumalsein des Bandes und des Verbundenen ist nur der reale Ausdruck der ewigen Identität. Alles ist nichtig im Verbundenen, was nicht gleich ist dem Band, nicht aufgeht in der Identität. Das Positive in ihr ist aber vom Absoluten selbst nicht verschieden, nur die vollständige und in fortschreitender Entwicklung ausgebreitete copula. Das Wesen des Bandes ist an sich selbst Ewigkeit, das Sein des Verbundenen ist für sich Dauer. Das Zeitleben jedes Dinges ist an sich betrachtet von dem ewigen nicht verschieden. Das einzelne ist in der Wahrheit des Bandes nicht mechanisch, nur der Idee nach begriffen. Die Endlichkeit des Dinges d. h. des Verbundenen ist, daß es nur daure und von der Allmacht der copula überwältigt vergehe; seine Ewigkeit, daß es zum Ganzen gehört, seine Verwirklichung ein Durchsichtig-werden. Durch die Überwältigung ist es des Gegenscheins fähig.

Die Unendlichkeit, die Totalität der Formen, in denen die ewige Einheit sich selbst bejaht, und die Einheit in der Totalität, die das ewige Band in allen Wandel der Formen bringt, macht das Wesen der Welt aus. Aus ihrem notwendigen Einssein geht die volle Geburt der Dinge hervor. In der allmählichen Verwirklichung des Bandes besteht der Fortschritt der Welt. Je höher die Stufen der Entwicklung, um so reiner enthüllt sich das Band. Als Einheit in der Allheit und als Allheit in

der Einheit bejaht ſich das Ewige in den Dingen. In der Schwere zeigt ſich der Gott überall als Mittelpunkt, gibt er die Unendlichkeit ſeiner Natur ganz in der Gegenwart und in jedem Punkte kund, erſcheint er als Einheit in der Allheit. Unmittelbare Beſeelung iſt es, wenn jeder Körper ohne ſichtbare Urſache „gleichſam magiſcherweiſe" zum Zentrum bewegt wird. Im Lichtweſen iſt das Ewige als Allheit in der Einheit überall gegenwärtig als Weltſeele, in der die Allheit der Dinge aufgelöſt iſt. „Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtweſens bringen erſt zuſammen den ſchönen Schein des Lebens hervor und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir ſo nennen." Durch die Schwere ſind die Dinge äußerlich eins; im Lichtweſen, dem Lebensblick im allgegenwärtigen Zentrum der Natur, ſind ſie es in einem inneren Mittelpunkt.

Hier ragt das Ewige in die Zeit. Schon in den einzelnen materiellen Erſcheinungen des Lichtweſens ſcheint die Zeit ausgelöſcht: im Klang, im Licht. Überall entfaltet es die in ihm gegenwärtige Ewigkeit und bringt die ewige Wahrheit der Dinge zur Erſcheinung. Das Lichtweſen iſt die Lichtwelt ſelber, das verbindende Medium des Geiſterreichs; ſein Prinzip iſt in jener allgemeinen Seele erkennbar. Die magiſche Welt, die Natur und Geiſterwelt, verbindet das innerliche Leben der Dinge. Die Unendlichkeit der Dinge iſt darin als Ewigkeit und Gegenwart geſetzt. Dies Lichtweſen — und hier zeigt ſich, wie weit auch Schelling in ſeinem magiſchen Idealismus von allem Obſkurismus iſt — will er mit Plato die allſeitige Weisheit, die königliche Seele des Ganzen nennen. Das Dunkel der Schwere und die ewige Lichtwelt ſind hier — weit über alle wiſſenſchaftliche Begriffsbildung hinaus — Gefühlsſymbole, Sinnbilder ſeines Weltempfindens geworden. Aus den Dingen ſelber leuchtet die Lichtwelt auf, ihr Sinn, ihre Ewigkeit und verbindet alle Weſen und Dinge. In den Metallen, Steinen ruht ſie als tiefverſchloſſenes Feuer. Das Lichtweſen ſtrebt, die Knoſpe in den Dingen zu entfalten, um ſich ſelbſt anzuſchauen. Die produktive Natur bildet eine ſtetige Lebenskette, aus der das Lichtweſen oder innere Zentrum aufleuchtet. Das Leben des Organiſchen hängt an dieſer Kette. In der Pflanze erſcheint zuerſt die Liebe

zum Licht; das Band der Schwere lichtet sich. Das Band, die Idee selbst findet sich im Menschen und durchbricht das Verbundene. Hier, in der Vernunft, ist der heilige Sabbat der Natur.

Die zwei allmächtigen Prinzipien, aus denen das Naturleben hervorgeht, das Dunkel der Schwere und das Lichtwesen, sind so bis zum Menschen selber hinaufgeführt, und in ihrer symbolischen Bedeutung genommen sind sie ein Gleichnis in der Entwicklung des Geisterreichs. Kampf der dunklen Welt mit der Lichtwelt ist die Losung im Weltprozeß. Die Lichtwelt wird vollends zur Ideenwelt, zum Abbild des göttlichen Seins, zum einzig Reellen. Die erste Deutung, die er von seinem neuen Weltempfinden aus der ideellen Reihe des Weltprozesses gibt, ist ganz von platonischen Vorstellungen beherrscht und verrät den innersten Rhythmus seiner Gedanken.

Die „ewige Geburt der Dinge" zu deuten, ist sein ganzes Bestreben, er will den Schleier davon abziehen. Es ist im Kern keine theoretische Spekulation, sondern eine Metaphysik seiner persönlichen Wertgefühle, eine Metaphysik der Bestimmungen des Menschen. Wie verhält sich die endliche Welt zum Absoluten? Das Absolute ist Selbstanschauung, Selbsterkenntnis. Seine Selbstgestaltung ist Selbstobjektivierung. Sein Gegenbild ist die Idee. Im zeitlichen Prozeß der göttlichen Selbstoffenbarung entfaltet sich als das göttliche Gegenbild die Idee, „ein anderes Absolutes", das sich in die Lichtwelt und in die Ideenwelt entfaltet, in die Welt in Gott.

Uranfänglich ist also lauter reine Idealität und deren ewige Umwandlung in Realität. Alles ist absolut, ganz Seele, reine natura naturans. Woher kommt nun die Materie? Keine Besonderung, kein Dualismus, keine Emanation ist denkbar, ohne dem Begriff des Absoluten Eintrag zu tun. Nur Abfall ist durch die Freiheit des göttlichen Gegenbildes möglich, durch eigene Tat und Verschuldung wirklich. Der Abfall ist ewige intellektuelle Tat außer aller Zeit; darum gibt es für ihn keine genetische Erklärung. Fürsichsein als Ichheit ist Sündenfall. Das Urbildliche läßt sich in Kunst, Wissenschaft, sittlichem Tun versöhnt herab; so ist der Abfall ein Mittel der vollendeten Offenbarung. Rückkehr aus

der Sonnenferne ist das Ziel der Welt. Die Natur ist ein Durchgebornwerden der Ideen durch alle Differenzen zur Identität. Die Sinnenwelt löst sich auf in das Geisterreich. So zerbricht der ewige Klang alle Form, alle Individualität, alle Endlichkeit.

In der Welt der dunklen Schwere läßt er jetzt alles im Stich, Persönlichkeit, Individualität, Selbstheit. Er schaut nur nach dem einen Punkt, wo er das Ziel sieht, wo die alte göttliche Lichtwelt, die königliche Seele des Gottes aus dem Menschen immer wieder hervorbrechen muß, wo die ungeheure Lichtflut der ewigen Notwendigkeiten gleichsam die ganze Entwicklung der individuellen Bewußtseinswelt in den alleinen Urgrund der Identität zurücktreibt.

So ist der religiös erfaßte Platonismus über Spinozismus und Alleinheitslehre Herr geworden. Der Übergang der Identitätslehre in Religionsphilosophie ist vollzogen. Die Göttlichkeit des Alls ist in das innerliche, magische Leben der Dinge gerückt, in ihren Sinn, in die Idea, die Unendliches und Endliches bindet. Das Band soll zum Durchbruch kommen, die Lichtwelt soll das Endliche überwältigen.

In diesen Übergangsschriften Schellings von der natürlichen Alleinheitslehre zur Theosophie ist eine so seltsame, nächtliche Flucht aller Gedanken, wie sie keiner der eigentlichen Romantiker vollzogen hat. Alles ist preisgegeben. Die großen Eroberungen der Romantik in der objektiven Welt sind alle in den Wind geschlagen. Eine Künstlermetaphysik ist in unbedingter Weltabkehr durchgeführt. Mit einer stürmischen Unrast ist alles, was ihm noch Wert und Sinn zu haben scheint in Natur und Geschichte, in den Abgrund des Absoluten geflüchtet. Natur wird ihm ein verworrenes Scheinbild gefallener Geister. Alles sammelt sich in dem einen Problem: Geschichte Gottes, Leben Gottes. 1809 findet er den entscheidenden Gesichtspunkt.

Alle Rätsel, die er in der individuellen Welt nicht lösen konnte, sind nun Rätsel des Absoluten geworden. Seine kosmische Spekulation ist Theosophie. Indem er nun in die Tiefe des Absoluten forscht, stellen sich ihm die Probleme der Freiheit des Individuums, des Lebens wieder her, die er beim Übergang preisgegeben hat, und er sucht neue Aus-

gleiche. Aber er kommt aus dieser Spekulation nicht mehr ans Licht zurück.

1809 stirbt Caroline.

Im selben Jahre erscheint das letzte systematische Werk, das er selbst veröffentlicht hat, in dem er tiefsinnig den Standpunkt der ganzen noch jahrzehntelangen Spekulation seines Alters vorzeichnet: „mein System da hinausgeführt, wo es auf dem Wege der ersten Darstellung wirklich hinaus sollte". Die Wertungen sind dieselben, nur der Rhythmus der Gedanken ist völlig umgeschlagen. Statt Plato Jakob Böhme, statt der uranfänglichen Lichtwelt das Chaos, aus dem das Licht erst emporsteigt, statt des göttlichen, rein idealen Seins die Natur in Gott, aus der Gott selber erst im zeitlichen Prozeß sich offenbart. Die göttliche Ideenwelt, die breitet sich jetzt aus als göttliches Leben, als Geschichte Gottes; es ist nicht mehr Urwelt und Scheinwelt, sondern in Gott wird die Natur hineingenommen — sie wird Evolution in Gott.

In diesem System ist Schelling dem romantischen Geist am nächsten gekommen. Es ist der Höhepunkt der romantischen Fragestellung: die Idee der Entwicklung als Chaos und Licht, als Universalismus. Alle Möglichkeiten sind erfüllt. Des Künstlers Art ist auch Gottes Art. Im transzendentalen Idealismus fing sie im Bewußten an und endete im Bewußtlosen, jetzt geht sie vom Chaos zum Licht.

Dies findet dann seine innerste Ausbildung im System der Mythologie und Offenbarung. Die göttlichen Potenzen selber werden erfaßt im magischen Idealismus. Der Naturprozeß wiederholt sich im Bewußtsein. Der Klang der Dinge ist nun das reale Leben göttlicher Potenzen in ihnen. Schelling hat den theogonischen Prozeß erfaßt: den Grund alles Leids, den Sieg und die Erlösung. So kommt er zur Begründung der positiven Philosophie.

Schelling steht nun vor dem letzten, großen Problem vom Rätsel Gottes. Denn das Absolute, das sich in diesem Weltkampf des Lichts und der Schwere entfaltet, ist ja Gott selber. All diese Kämpfe sind also im Wesen Gottes. Was bedeuten sie im göttlichen Leben? Wie ist die Natur in Gott?

Schon im Identitätssyſtem war angedeutet, daß die Natur der Grund des Abſoluten iſt. Schon in den Begriff der Indifferenz war das Zugleich aller Gegenſätze aufgenommen. Es iſt nichts außer dem göttlichen Leben. Alſo iſt die Geſchichte des Unendlichen die Geſchichte Gottes. Der Platonismus reicht hier nicht mehr aus. Es gilt vom Leben Gottes aus die ganze Entwicklung des Alls, die Kämpfe, die Beſtimmungen und Werte zu deuten, auch das Dunkel, die Schwere, die Sünde als notwendige Entwicklung zu zeigen. Und dann die letzte Frage: iſt Gott nur dieſe eherne Notwendigkeit, die ſich nach ihren blinden Geſetzen erfüllt; iſt er ein Allgott im toten Sinn des Spinoza? Iſt er nicht eine Perſönlichkeit, der Freiheit mächtig, die Liebe ſelber? Der Urgrund der Welt ginge dann über alles Denken hinaus. Der Nationalismus müßte zerbrechen. Der vernünftige Wille iſt noch aus dem cogito ergo sum zu begreifen, der unergründliche Wille der Liebe nicht mehr. Jahrzehntelang ſann Schelling über dies Problem. Ihm unbewußt ſenkte ſich ſein Gedankenleben jetzt eigentlich erſt, nachdem die Schule ſo lang ſchon zerſtreut war, in romantiſche Regionen hinab; jetzt erſt nähert ſich ſeine Philoſophie einem romantiſchen Fundament.

Dies Fundament aber hat Jahrzehnte früher ſchon Friedrich Schlegel geſucht und zum Teil ausgeführt.

Die Romantik deutet ihre Welt, die Werte treten in die eroberten Provinzen des Wiſſens, Schauens, Bildens. Sie ſtrömen herauf mit allem Hunger nach Leben, mit dem brennenden Drang, nun endlich das Leben ſelber zu erreichen, ſeine Quelle, ſeinen Sinn. Es ſind lauter Gefühle, und all dieſe Gefühle ſind nur ein Hunger nach Wiſſen, nach erkanntem Leben, nach lichtgewordenem Chaos. Alle Romantiker empfanden, fühlten: es iſt eine Einheit da, ein einheitliches Sein, das allem erſt Sinn und Bewegung gibt. Es iſt nicht in den Dingen; es iſt überhaupt nicht in einem äußeren Sein, es iſt ein Ewiges, Göttliches. Es iſt in genetiſcher Entwicklung nicht zu faſſen. Es iſt mehr als alles, was ſich in der Unraſt der zeitlichen Bewegungen erſchöpft, es iſt nicht in der Form der Dinge. Das wahrhaft Wirkſame iſt es, die Flut ſelber iſt es, die immerfort geſteigerte Geſtalten ſtrömt. Es ſchließt ſich nur ein in Geſtalt und Sein, durch

alles hindurchgehend, in nichts bleibend, ewig ringend, nie beſiegt, bis es endlich wieder hindurchbricht in die ewige Freiheit, „eine ſtets unüberwundene Kraft, die alle Form, in die ſie ſich eingeſchloſſen, immer ſelbſt wieder verzehrt, alſo aus jeder wieder als Phönix auferſteht und durch Flammentod ſich verklärt".

Im Außeren iſt es nicht zu erfaſſen, nur intuitiv, und doch muß es ans helle Licht der Gedanken. Das Gefühl iſt ein Hunger nach Wiſſen; es darf nicht beim „Schnappen" bleiben. Es muß hell werden; vom äußerſten Punkt am Ufer des Wiſſens muß man es kennen und erreichen können. Es gilt, die Myſtik wiſſenſchaftlich zu begründen, die Theoſophie zur Erkenntnis zu erheben. Das empiriſche Erfahren, der Drang, durch alle Philoſophie nur „Daſein zu enthüllen", wächſt, indem er ſich auf das innerſte Weſen, auf die durch magiſche Lichtwelt, durch die theogoniſtiſchen Kräfte des Geiſterreichs verbundenen Zuſammenhänge des Alls, auf den offenbarten Gott ſelber richtet, zu einer ſolchen überragenden Bedeutung an, daß dies empiriſche Erfahren, dies Bewußtſein der Realität alles Idealen, der Idealität alles Realen als Letztes und Höchſtes unſrer geiſtigen Erfahrung überhaupt erſcheint, als Fundament alles Denkens, als eine über die Tragweite des bloß logiſchen Seins weit hinausgehobene Gewißheit. Es iſt das ganze Beſtreben der romantiſchen Metaphyſik, dies empiriſche Datum als ein philoſophiſches zu erfaſſen, dies Erfahren des eigentlich realen Seins in ſeine Bedeutung einzuſetzen.

Die romantiſche Philoſophie geht auf eine Zerſtörung der Idee. Denken und kontemplative Wiſſenſchaft bewegen ſich immer wieder in Ideen. Der Antrieb zur Umkehr muß praktiſch ſein, religiös, das Verlangen nach dem Göttlichen, nach der Seligkeit. In der „zeitlichen Zeit" iſt ſie nicht zu finden; „die kaut ſich immer wieder, iſt zielloſes Entſtehen und Vergehen, das drehende Rad, das nicht vorwärts kommt". Alle aber wandten ſich von dem bloßen Glaubensſtandpunkt ab, vom Dualismus Jacobis, und wollten die Tatſache der Exiſtenz des gewußten Daſeins auch philoſophiſch, gedanklich durchdringen. Die geſamte romantiſche Metaphyſik ſucht einen Naturalismus des Ideellen zu begründen. Sie empfinden alle, daß in Kunſt und Wiſſenſchaft nur eine „negative Selig-

keit" zu erreichen ist, daß, was hier ergriffen wird, immer nur das Bild und die Idee des Göttlichen, nicht dies selber in seiner Wirklichkeit und Wahrheit ist, daß hier die Seele nur ein ideelles, kein wirkliches Verhältnis zu Gott erreicht. Der Gottesbegriff aller rationalistischen Philosophie bleibt leer und negativ; das Ich weicht dem allein wahren Prinzip. „Das wahrhaft Seiende ist erst das, was außer der Idee nicht die Idee ist, sondern mehr als diese ist (κρέττιον τοῦ λόγου)", der existierende, wirkliche, persönliche Gott, der Herr des Seins über dem Sein.

Nur der Mittelpunkt ist verschieden. Novalis und Friedrich Schlegel wandten sich von dem, was in den Netzen des Verstandes liegt, von vornherein ab. Sie wollten unmittelbar zur Existenz, zum Sein vordringen. Schelling richtete — aber Jahrzehnte später — den Blick auf den Übergang, auf das Verhältnis von Rationalismus, Mystik, Empirismus. Bei ihm wird darum die philosophische Bedeutung dieser Gedankenwendung am deutlichsten. Er durchschaut am klarsten die prinzipielle Wendung, die das romantische Denken genommen hatte. Er war der letzte, der dem Problem gegenübertrat, und weil er der philosophisch tiefste war, ist ihm der Ruhm geblieben.

Im Rhythmus des Denkens ist Schelling von je romantisch, wenn auch der junge es nicht in der Materie des Denkens ist. Jede Wissenschaft strebt nach völliger Übereinstimmung des Gedankens mit dem Objekt. Dies Ziel wäre ohne wirkliche Identität beider absolut unerreichbar. Also gibt es diese Identität, sagt Schelling, und sie ist die Voraussetzung jeder Wissenschaft. Mit diesen Gedanken begründete er die Erforschung der objektiven Welt. Das sichtbare Universum ist die aufgeschlossene Ideenwelt, das Bild des göttlichen Wissens, und wird erfaßt im Werden, in der Genesis.

Jetzt wird es ein getrübtes Bild. Das göttliche Wissen ist im Wechsel der Sichtbarkeiten nicht abzulesen. Es wird erfaßt im wandellosen Sein, im ruhenden Substrat der Erscheinung: im Urwissen selbst. Historische und relative Philosophie reichen dahin nicht, nur Mathematik und absolute Philosophie, Mystik. Sie allein sind reine Vernunftwissenschaften. Ihr Objekt ist das Urwissen selbst oder sein universales Abbild. Das

Urbild sind die Ideen. Das Abbild ist die Identität in allem erscheinenden Sein und aller Tätigkeit: das ist Raum und Zeit. Die mathematischen Formen sind in diesen Anschauungsarten gegründet. Sie sind Symbole der Ideen. Die Philosophie allein kann sie enträtseln und deuten. Sie ist die Grundlage aller Wissenschaft.

Grund und Ziel sind im Wesen eins, dort unentwickelt, hier entwickelt. In der Natur ist die wie in einem Samen notwendig enthaltene Einheit; durch Scheidung der Kräfte wird sie entfaltet. Die Natur in Gott soll ohne Rest aufgelöst werden in Gottheit. Der dunkle Wille und der offenbare Wille, die beide die Kräfte vor und nach der Scheidung vereinen, sind eins, „das allerinnerste Band der Kräfte". Es löst sich nur in stufenweiser Entfaltung, bei jedem Grad der Scheidung in neues Wesen. In der höchsten geht das allerinnerste Zentrum auf, im Universalwillen. Der Eigenwille der Kreatur ist der dunkle Wille. In der bloßen Natur ist der dunkle Wille an den Universalwillen gebunden als blindes Werkzeug. Die Fessel des Naturgesetzes wird durch das Bewußtsein gelöst; im Menschen ist der Scheidepunkt, die Möglichkeit des Bösen. Freiheit, in Geistigkeit erhobene Selbstheit ist Persönlichkeit.

Alles soll offenbar, entschieden werden, jedes in seinem Gegensatz. Natur ist Eigenwille; das Irrationale, Zufällige verrät Freiheit, geistigen Eigenwillen, Selbstheit. Wille zu dieser bestimmten Lebensart ist Basis.

Alles im Leben ist Widerstreit und Kampf. Aus der Finsternis quillt die Geburt des Lichts, aus dem dunklen Grund des Bösen die Geburt des lichten Geistes. Die Geburt des Lichtes ist das Reich der Natur, die Geburt des Geistes das der Geschichte. Der Geist der Liebe setzt Licht und Geist den finsteren Prinzipien entgegen.

In Natur und Geschichte sind dieselben Perioden der Schöpfung: Menschwerdung des dunklen Willens in der Natur, des Urwillens in der Geschichte.

Grundwollen ist die Basis aller Wesenheit. Das Böse ist intelligible Tat. In ihr ergreift der Mensch vor allem Leben und aller Zeit sein Los. Er handelt im individuellen Leben nicht mehr selbst, sondern der

gute oder böſe Geiſt in ihm, und doch bleibt die Freiheit immer gefordert, iſt im intelligiblen Charakter als unzerſtörbare Forderung mit geſetzt.

Gott iſt die abſolute Perſönlichkeit. Zur Perſönlichkeit gehören: Baſis und Exiſtenz, Natur und Geiſt, reales und ideales Prinzip — zwei gleich ewige Anfänge: Wille des Grundes, Wille der Liebe — Naturdrang, Bewußtſein. Darum iſt in der Natur nicht lautere reine Vernunft, ſondern das Irrationale: Perſönlichkeit und Geiſt. Die Natur iſt Gottes Idee, in der er ſich ideal verwirklicht.

Die Baſis muß unterworfen, der Grund der Exiſtenz muß in Gewalt genommen werden. Darin liegt die Ohnmacht und tiefe Melancholie aller Natur. Die Liebe iſt das Höchſte, die Vereinigung durch Tod nach Überwindung aller Gegenſätze, die abſolute Perſönlichkeit oder Liebe Gottes iſt das Ziel. Der Urgrund der Welt iſt dunkler, grundloſer Wille. Dieſer Wille iſt aber im Weſen ſelber Vernunft. —

Schelling hat die ganze Nachtwelt der Romantik, das Unbewußte, das Chaos im weiteſten Sinn zum Urſprung des Geiſtes, zur Natur in Gott gemacht, und um dieſe ſoviel weiter gewordene Welt ſchlingt er das alte Band der Identität.

In der Freiheitslehre ſteht die rationale Philoſophie auf ihrem äußerſten Poſten. Die romantiſche Antinomie des Bewußtloſen und Bewußten, des naturblinden Willens und der geiſterleuchteten Vernunft, des Unendlichen und des Ewigen war im einzelnen nicht lösbar. Nur Manifeſtationen drangen herauf. So ließ Schelling in der unergründlichen Tiefe des Abſoluten ſelber Gott ſich erzeugen aus ſeinem Grund und faßte ſo in einem allumfaſſenden Symbol ſeinen Glauben an die Vernünftigkeit des Bewußtloſen, an die Geiſtigkeit des Naturlebens. Reſtlos löſt ſich der chaotiſche Urgrund, die dunkle Welt endlicher Formen und Beſchränkungen in die Lichtwelt auf.

Im tranſzendentalen Idealismus war derſelbe Kampf, derſelbe Glaube, dort war er im Wunder der Kunſt bekräftigt. Was Schelling dort in der Bewußtſeinswelt nur in einem Phänomen bezeugt fand, erforſcht er nun in ſeinem tiefſten Grund. Die Göttlichkeit des Alls will er aus dem Weſen Gottes ſelber erweiſen.

Die Individualität, die Perſönlichkeit iſt nicht gerettet. Sie hat keine poſitive Funktion in dieſem Weltprozeß. Sie iſt die Baſis der Weſen; aber der einzige Sinn des Lebens beſteht darin, ſie zu unterwerfen, in die Gewalt zu nehmen; ſie iſt der Grund der tiefen Melancholie des Daſeins. Das Leben iſt nicht gerettet. Alles Leben iſt nur durch Gegenſätze. Dieſe Löſung des Rätſels muß in einer tiefen Verzweiflung enden.

Der Rieſenkampf von Geiſt und Natur, den Schelling in all ſeiner Philoſophie erforſcht, iſt hier ins Weſen Gottes ſelber gekommen. Es iſt ein ewiges Sein, aber dies iſt ein ewiges Werden zugleich, eine Folge göttlicher Lebenszuſtände und Offenbarungsperioden und ſomit eine Dualität in Gott.

as romantiſche Denken war im Abgrund der göttlichen Gnade angelangt.

Viele ſtreckten die Waffen, manche gingen in feiger Flucht aus dem Kampf, müde geworden, zuchtlos geworden, als Schwärmer und bequeme Viſionäre Gottes. Aber bei den Führern war dies Zurückgehen zum alten perſönlichen Gott kein einfaches Zurückziehen, kein Untertauchen in den Schoß der göttlichen Barmherzigkeit. Gerade in der letzten Ausbildung der romantiſchen Gottesvorſtellung, durch die ſie fähig wurde, auch dem chriſtlichen Glauben gerecht zu werden, iſt eine ihrer echteſten Gedankenbildungen. Es iſt eine notwendige Wendung der romantiſchen Philoſophie, und wohl konnte der alte Schelling ſagen (von ſeiner Aneignung des Chriſtentums): „Es gehört ein gewiſſer Mut des Denkens dazu, dieſes Verhältnis mit ganzer Kraft feſtzuhalten, wie eine Zuverſicht des Herzens dazu gehört, es ſich anzueignen.“ Mit dieſer Wendung kommt das ſpezifiſch romantiſche Denken zu einem gewiſſen Abſchluß. Die Glaubensſätze des romantiſchen Idealismus werden nicht verlaſſen, ſondern im Gegenteil, ſie erhalten ihre tiefſte Begründung, ihre tiefſte Sicherheit, indem der Blick ſich richtet auf die Perſönlichkeit Gottes, auf das Freiheitsſyſtem, indem ſie zum Entwicklungsgeſetz des theogoniſchen Prozeſſes ſelber werden.

Auf das innerſte göttliche Sein der Dinge iſt der Blick gerichtet. Die Philoſophie iſt Schauen. Sie hat nur noch Ein Problem: die große Tatſache der Welt und ihre Rückkehr zu Gott. Sie will aber nicht einem „bloßen Glauben“ ſich hingeben. Sie will nicht die moraliſche Weltordnung oder unſre Beſtimmung durch logiſche Schlüſſe auf Gott begründen. Gott iſt die große Tatſache der Welt, der Gegenſtand unſerer unmittelbaren Erfahrung, ihr einziger Gegenſtand. Denken und Schauen ſoll ſich in ihm vollenden und verſöhnen. Ein lichtgewordner Glaube an ihn ſoll begründet werden. Hier kehrt, im tiefſten Problem des menſchlichen Denkens, die romantiſche Forderung noch einmal wieder.

Es soll eine philosophische Religion begründet werden, eine letzte endgültige Versöhnung von Glauben und Wissenschaft, Vernunft und Offenbarung, Natur und Geist; ein religiöser Empirismus. Das romantische Denken will wirkliches, unmittelbares Erlebnis des Göttlichen, und es will dies in der Lichthelle des Geistes selber.

Die philosophische Religion soll im Geist der hohen Kunst geschaffen werden. Schelling hat das ausgesprochen. Die bedeutendste Ausführung der philosophischen Religion, die im romantischen Geist unternommen wurde, ist die Religionsphilosophie Schellings. Wir besitzen sie nur in den aus dem Nachlaß veröffentlichten, zum Teil schon tief vom Alter durchfurchten Ausarbeitungen. Ihre Grundlegung fällt in die Schriften von 1809—1817, es ist seine positive, seine geschichtliche Philosophie. Die Vernunftwissenschaft treibt über sich selbst hinaus. Der Antrieb ist religiös; Natur und positive Philosophie verhalten sich wie Gesetz und Evangelium, Natur und Geist. Es handelt sich zum letztenmal um die großen Tatsachen der Welt. Nur noch auf die innersten, magisch zu erfassenden Zusammenhänge ist der Blick gerichtet.

Die Theosophie bedeutet den Wendepunkt und die Krise der Romantik. Im Problem Gottes sammelt sich noch einmal ihr spezifischer Geist. Ein neuer Begriff von der Persönlichkeit Gottes wird geschaffen. Von hier aus gehen dann die rückläufigen Bewegungen aus, die noch ganz unerhellt sind. Sie gehen nach Magie und Mystik, nach dem Katholizismus. An der Wende steht die Gottesvorstellung.

Es ist die alte Flut der immer gesteigerten Gestalten, des immer über sich selber emporsteigenden Lebens, der Gang vom Dunkel zum Licht, von Natur zum Geist, vom blinden Sein zur Lichthelle des göttlich erleuchteten Bewußtseins, der erfaßt werden soll. Die Romantik gibt ihre letzte Deutung dieses Entwicklungsgangs. Ihr Ziel und ihre Sehnsucht war eingegangen in Gott, und was im Leben ihr selber nicht gelang, wurde im göttlichen Leben als die ewig vollbrachte Entwicklung erfaßt. Auch Gott hat eine Vergangenheit. Dies ist das tiefste Symbol des romantischen Glaubens. Der Gott, der seine Natur überwunden hat,

hat ſeinen Pan, den magiſchen Naturgott überwunden. Die Natur ſoll „moraliſch“ werden. Der Menſch ſoll ihr Erlöſer ſein. Der Gott, der Menſch wird, erlöſt die Natur.

Aller Pantheismus iſt verſchwunden. Es iſt nicht mehr das göttliche Sein, das durch abſolute Freiheit den unbegrenzten Drang nach Sein in ſich löſt und nun die Kräfte ſeiner eigenen Natur, ſeiner Nacht- und Lichtwelt nach ihren ewigen Geſetzen walten laſſen muß. Das iſt nur der Untergrund, der Urgrund, aus dem die abſolut freie Perſönlichkeit Gottes, ſeine Liebe, ſeine offenbarte Herrlichkeit ſteigt.

Der Glaube an einen perſönlichen Gott, an die Erlöſungstat Chriſti, an ſeine verborgene Mitwirkung im ganzen Weltgeſchehen, iſt philoſophiſche Gewißheit geworden. Es iſt nur ein Weg, wie der perſönliche Gott, wie Chriſtus, die hohe Freundesgeſtalt der Romantik, in das Syſtem der romantiſchen Philoſophie eingegangen iſt.

Es iſt bei Friedrich Schlegel und Schelling merkwürdig gleich erfaßt.

Schelling hatte einen Urwiderſpruch in Gott angenommen; ein unermeßliches Feuer, durch das alles Leben hindurch muß, eine unbegrenzte Sucht nach Sein, einen blinden Willen, der im ewigen Sein und Nichtsſein ſich erlöſen will. Daher alle Angſt, alle tiefe Melancholie des Daſeins.

Wenn im göttlichen Sein dieſer Drang gelöſt wird, geht alles Entſtehen und alles Daſein durch immer erneute Entzweiung und Verſöhnung ſeinen Entwicklungsgang. Es iſt kein Aufhören, keine Ruhe; der ſich aufzehrende Streit, die Räder des Geſchehens, des Werdens ſtehen nimmer ſtill. Notwendigkeit der Entwicklung aus den Grundkräften, dies war ja der große Gedanke der idealiſtiſchen Philoſophie: das Entwicklungsgeſetz Fichtes, die Potenzlehre Schellings, dann in äußerſter Fortbildung die Methode Hegels. Das raſtloſe Vorwärts, die Wirklichkeiten, die in einem erhöhten Sein immer als Möglichkeiten aufgenommen werden, die Objektivierungen, über die ſich immer das Subjektive emporſchwingt — es war kein Ende und kein Stillſtand.

Das romantiſche Denken hat dieſen raſtloſen Rädergang immer zu

hemmen gesucht. Die immer fortstrebende Bewegung war abgeleitet im Kreislauf des Naturgeschehens, war zur Ruhe gebracht im künstlerischen Erlebnis, war ausgelöscht im mystischen Schauen. Aber so tief war die Idee des Werdens, der nie zu erschöpfenden Möglichkeiten im romantischen Geist angelegt, daß er immer wieder unter dem eben erreichten Stillstand den Quell neuer Bewegung aufgraben mußte. Je mehr er sich mystisch dem inneren Sinn des Geschehens hingeben wollte, um so gewisser traf er den alten bekannten Zwiespalt, um so notwendiger und gewaltiger waren dessen Spannungen geworden. Der Zwiespalt der dynamischen Kräfte kam als Zwiespalt der Ideen, kam als Zwiespalt des göttlichen Seins wieder. Die Antinomien der Natur kamen als Antinomien des Geistes, als Antinomien Gottes wieder.

Je tiefer der Geist drang, um so tiefer sah er die Tragik des Lebens gegründet. Gottes Leben selber war nur als eine mystisch unergründliche Tragödie erkennbar, und wer nach Schellings tiefsinniger Abwehr dies Ausgehen von einem Urwiderspruch tadeln möchte, handelt nicht klüger als jener, „der von der Tragödie meinte, nach solchem Anfang könne es nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Taten und blutige Ereignisse hinauslaufen, da es eben die Meinung ist, daß es darauf hinausgehe".

Die Notwendigkeit eines solchen, in den Widerspruch und den Zwiespalt der Grundkräfte blind immer weiter getriebenen Lebens ängstete von je den romantischen Geist. Müde geworden im Ausdenken dieser Entwicklungsnotwendigkeit, suchte er Ruhe im mystischen Schauen, im Erfassen des wandellosen Seins.

Hier ist nun der Weg, wo Gott selber, der alte Gott, der wohltätige, wundenheilende Christ einherkommt als der Retter, die Entwicklung hemmt, die Ruhe in die Entwicklung bringt. Es sind tiefe und echt romantische Gedankengänge, in denen die alte Sehnsucht nach Universalität ihre religiöse Begründung erhält, in denen eben dadurch die Notwendigkeit eines persönlichen Gottesglaubens auch philosophisch erkannt wird. Alles Unentschiedene muß entschieden werden, alles Verborgene

muß offenbar werden, und die Früchte müſſen alle reifen. Es iſt tief im göttlichen Weltplan angelegt, daß alle Möglichkeiten ſich entfalten ſollen.

Es gibt eine wohltätige, befreiende, hilfreiche Macht in der Welt, der alles Leben heilig iſt, die allen Möglichkeiten des Lebens, wie ſpät auch immer, wie verborgen auch immer, dennoch ihre Reifezeit gewährt. Totalität der Lebensentwicklung iſt der Sinn des Weltplans, alles geht aufwärts in ſtillem Gang und der Weltenfrühling vergeht nicht, ehe die fruchtbaren Keime alle aus der Erde gekommen ſind.

So waltet Gott durch die Geſchichte des Lebens. So iſt das Geſetz ſeiner eigenen Offenbarung. Dies allein iſt das Poſitive in der Welt. Alle Offenbarung iſt Tatſache, iſt Leben und Wirklichkeit. Man kann ſie nicht begreifen, ehe ſie geſchehen iſt; kein Begriff, kein logiſch notwendiges Geſchehen reicht bis zu dieſem Empiriſchen des Daſeins. So iſt es durch den ewigen Ratſchluß der Schöpfung. Keine Vernunftwiſſenſchaft kann die Formen der Exiſtenz unter den Arten und Stufen des Seins, des logiſchen Weltinhalts finden, die als die Möglichkeiten in Gott ruhen. In dieſem Sinn begründet Schelling ſeine poſitive Philoſophie, und der Blick iſt, des göttlichen Daſeins gewiß, vor allem auf das Wirken der wohltätigen, ſtill vorwärtsführenden Macht gerichtet.

Und von ſolchen Stimmungen aus überſieht er nun zum letztenmal die Entwicklung der Natur und des Geiſtes. Es iſt die alte Entwicklung, die ſo oft wiederkehrt — nun ganz von innen geſehen, als Offenbarung Gottes, als theogoniſcher Prozeß — nicht mehr die Stufenfolge der Kräfte, auch nicht mehr die der Ideen, ſondern die der realen göttlichen Potenzen ſelber, die darin wirkſam ſind. Jede Kraft iſt ein Stück Gottes, jede Idee eine Offenbarung im göttlichen Werdeprozeß.

Zuerſt muß Gott ſeine Natur, ſeine Notwendigkeit offenbaren, dies ergründet die Philoſophie der Mythologie, dann ſeine abſolute Perſönlichkeit, dies die Philoſophie der Offenbarung. In beiden iſt keine Wahl und Willkür, keine ſubjektive Vorſtellung. Gott iſt Tatſache. Er wird erfahren und erlebt nach den Geſetzen und Stufenfolgen, durch die er ſich ſelber hervorbringt. Der Naturprozeß, der im gemeinen Bewußt-

sein als objektives Weltbild erscheint, kehrt im religiösen Bewußtsein als mythologischer Prozeß wieder. Der ewige theogonische Prozeß, durch den Gott selber sich aus seiner ewigen Natur erzeugt, entfaltet sich somit als eine zeitliche Theogonie, die der Offenbarung — im engeren Sinn — vorausgeht als Geschichte der mythologischen Vorstellungen.

Durch Urakt der Freiheit hatte der Mensch sich vom göttlichen Sein gelöst; er stand vor der Wahl; er ging in den Naturprozeß zurück, der nun mit blinder Gewalt sein Bewußtsein beherrscht. So muß er die Natur noch einmal durchleben: im mythologischen Prozeß. Die Notwendigkeiten Gottes werden sein Glaube und sein religiöses Leben.

Aber diese mythologischen Vorstellungen sind keine Imaginationen, sie sind die göttlichen Urpotenzen selber, die die natürliche Welt geschaffen haben, versinnlichte Gottheiten, nicht vergöttlichte Dinge. Sie sind die Dinge selber, nicht nur ihre Symbole und Bilder. Dem naturphilosophischen Bewußtsein erhellt sich der Stufengang der dynamischen Kräfte als Befreiungskampf des Geistes und seine Erhebung über das blinde materielle Sein, dem religiösen Bewußtsein als Befreiungskampf geistiger Götter, als ihr Gang durch Leid und Mühsal und ihre Erhebung über die materiellen Götter des blinden Seins.

Erst herrschen die astralen Religionen, das Göttliche in der Potenz des grenzenlosen Außersichseins. Dann, parallel dem Entstehen der Materie, der Welt des geteilten, abgestuften Seins, kommt die Herrschaft der weiblich mütterlichen Gottheit. Es beginnt die Götterfolge, die Geschichte der Göttergeschlechter, die eigentliche Mythologie. Ihr Grundthema ist die Fortschreitung von den materiellen, rohen, blindgewaltigen Göttern, den Herrschern der chaotischen, ihre Geburten immer wieder verschlingenden Zeit, zu den geistigen, befreienden, die durch Not und Kampf ihre Gottheit tatkräftig sich erwerben müssen und in denen zum erstenmal jene wohltätige, die Entwicklung lenkende Macht im religiösen Bewußtsein erscheint. So im Gedankenmythos vom leidenden und sterbenden, wieder auferstandenen und triumphierenden Gott in Ägypten.

Wie der Naturprozeß im Menschen, so vollendet und durchschaut sich der mythologische Prozeß im religiösen Bewußtsein der Hellenen. Das

Geheimnis aller Mythologie enthüllt sich in den Mysterien, und da erscheint die wohltätige Macht als Dionysos, als holder, wahrhaft befreiender, als der günstige Gott, der Gott des geteilten Seins, der freien Mannigfaltigkeit der Dinge, der Entfaltung, des Wachstums, der Lebensfülle. Die Geschichte dieses Gottes, der dem hellenischen Bewußtsein in dreifacher Gestalt erscheint, seiner Leiden und Erlösungen, und der damit verknüpfte Mythos der Demeter und Persephone steht im Mittelpunkt der eleusinischen Mysterien. In dieser dionysischen Trias und ihren verschlungenen Schicksalen durchschaut das mythologische Bewußtsein seine eigenen Bildungen, den Sündenfall des menschlichen Geistes, seine Rückkehr in den dunklen Naturgrund, die Notwendigkeit seiner Erlösung. Die Rätsel des Lebens werden licht in den Visionen dieser gottestrunkenen Feier, in den Reinigungen und Läuterungen dieses mystischen Gotterlebens.

Die Kräfte der Weltentstehung sind keine anderen als die in den Mysterien erschauten; das Schicksal des dreifachen Gottes ist nur ihr Gleichnis, ja, es enthält die Welterzeugungsursachen in sich. Die Seele wird ruhig in dieser Feier. Wer kann noch über die gemeinen Unfälle des Lebens klagen, der das große Schicksal des Ganzen und den unausweichlichen Weg gesehen, den der Gott selbst wandelte zur Herrlichkeit?

Und Dionysos ist der Zukunftsgott. Hoffnung eines glücklichen, goldenen Zeitalters am Ende der Tage, einer neuen menschheitserlösenden Religion erfüllt die Herzen der zu seinem Dienste Versammelten.

Die dionysische Höhe der hellenischen Mythologie entspricht der Schöpfung des Menschen im Naturprozeß. So erscheint auf der Höhe des geistigen Polytheismus die wohltätige Gottheit selber noch nicht in ihrem tiefsten Wesen sichtbar, sondern wie die Sonne, die den Blinden erwärmt, aber nicht von ihm gesehen wird. Denn in Wahrheit ist diese Macht nichts anderes als die Gottheit Christi, er ist der wundenheilende und befreiende Gott. Das göttliche Leben selber kommt mit ihm in die gottfremde Menschheit und weist ihr den Heimweg zum alleinigen Dasein. In aller weltgeschichtlichen Offen-

barung ist Christus gegenwärtig als ein verborgener Helfer und Lenker. Die Zeit unserer Welt ist eine der äonischen Zeiten, der erfüllten, ewigen; ihr Anfang ist Christus, und ihr Ende und Ziel ist seine volle Gegenwart; er ist die zweite demiurgische Potenz, die den in sich verschlossenen Drang zur Wirklichkeit erst entfaltet hat, das ordnende, gestaltende Prinzip in der Weltschöpfung, das überwindende und erhebende, aufwärts leitende, das im mythologischen Bewußtsein als der zweite Gott, im naturphilosophischen Bewußtsein als zweite Potenz, in der Offenbarung als Christus erscheint. Seine Geschichte, seine göttliche und außergöttliche innerweltliche Präexistenz, seine Menschwerdung und Erlösungstat ist das große Thema der Offenbarungsphilosophie. Schon vor der Grundlegung der Welt und der „Katastrophe" durch die freie Willenstat des Geistes ist die Rettung und Erlösung der Abgefallenen beschlossen. Christus vollbringt sie. Er wirkt verborgen, bis die Zeit erfüllt ist; dann entäußert er sich seiner Göttlichkeit; in Knechtsgestalt opfert er sich an Stelle der Menschheit.

Der Mythus von Osiris und Dionysos, vom leidenden, gestorbenen und auferstandenen Gott ist nur dunkles Heidentum. Im Kampf des Lichtes mit dem Chaos und dem Naturgrund ist das Göttliche zum Sieg gebracht; aber noch muß das dunkle Prinzip immer fortwirken, der Satan als die Quelle unerschöpflicher Möglichkeiten, als das principium movens der Geschichte. „Wenn die Sachen kommen, verschwinden die bloßen Schatten derselben." In Christus stirbt die ganze kosmische Religion.

So schließt sich der Kreis. Der Mensch gewordene Gott befreit die Welt. Der Mensch ist der Erlöser des Menschen. Gottwerdung des Menschen ist zugleich Erlösung der Natur. Gott überwindet den Pan in sich, der Geist ringt sich los aus der Natur, der moralische Gott erhebt sich über den magischen Gott. Alles Dunkle wird hell, aber keines ohne das andere, das Licht kann nicht sein ohne das Dunkel, die göttliche Herrlichkeit nicht ohne den Satan; aus den Widerständen wächst der Reichtum der Kraft, nährt sich die Quelle unserer Möglichkeiten. Aus der Dunkelheit der Schatten kommt uns die Beseligung am Licht. An unsere Erbärmlichkeit ist unser Gotterleben gebunden, und nur

draußen fern in undenkbaren Zeiten ist die lautere Freiheit, wo alle Dinge gleich sind, ist das ewige Sein, zu dem Gott selber strebt, ist das Licht, das keinen Schatten mehr hat, ist das Nichts, in das wir doch all unsere Seligkeit träumen müssen.

So deutet der Geist der Romantik das Rätsel des Menschen und der Gottheit.

So weit man im Kreis des romantischen Denkens sich umschaut — und Romantik ist eine europäische Erscheinung — ist keine andere Lösung. Es ist kein Rückzug in ästhetische Schwärmerei oder Alleinheitsempfindung; aber auch kein einseitiger moralischer oder ästhetischer Idealismus. Natur und Liebe, Freiheit und Notwendigkeit sind in eins gesetzt. Daß sie zusammen gehören, sah auch schon Schiller und der klassische Rationalismus, aber die Elemente waren erfaßt nur im intellektuellen Bereich. Sie waren so weit auseinandergetrieben, daß im Sein selber keine Versöhnung war. Dort war das dem Menschen notwendig Naturbedingte, und dagegen stand die göttliche Freiheitswelt — hier sind in eins verschlungen Liebe und Chaos, Stückwerk und Vollendung.

Und so Gott selber! die großen Gesetze des Unbewußten, nach denen der Mensch leben und arbeiten kann und muß — die Stadt des Bewußten im grenzenlosen Meer — wohin der Blick reicht, findet er dieselben Gesetze, die in uns und in allem sind; und diese Gesetze gilt es zu enträtseln.

So ist die Romantik in ein Gebiet vorgedrungen, wo die logischen Gesetze nicht mehr gelten, wo Wahrheit im Sinn einer Beweisbarkeit nicht mehr möglich; denn die Grundforderung ist die Forderung des Wissens, und der Umkreis ist grenzenlos erweitert. Die Gesetze des Bewußtseins sind weit überschritten. Unbedingtheit soll herrschen, wo kaum mehr ein helles Schauen möglich ist. Die sichere Gesetzmäßigkeit des auf Kantischen Boden gestellten Zusammenhangs der Wissenschaften ist zerstört. Verwirrende Kräfte sind eingelassen.

Die Romantik glaubte, eine endgültige Lösung zu sehen, wo eben erst die neuen Forderungen sich erhoben. Sie hielt das ungeheure Meer, an dem sie angelangt war, für das der ewigen Wahrheit, und doch war

es für sie alle nur die letzte Zuflucht. Wie für die große letzte Generation der Aufklärung das Ideal der Humanität, so birgt für die Romantik der Gott Schellings, der ewig werdende, alle flüchtig und matt gewordenen Träume.

Jede große Zeit endet nun vielleicht damit, daß sie an ein grenzenloses Meer kommt, das sie als das der ewigen und letzten Wahrheit erkennt, und doch ist es ihr nur eine letzte Zuflucht, nur ein Grenzenloses, um darin ihre zerbrochenen Ideale zu versenken. Sie hat es selbst geschaffen; denn dies Meer ist doch nichts anderes als die große Flut, die emporkommen muß, wenn das innerliche Schaffen zum untersten Erdreich der Seele vorgedrungen ist, oder, wenn dies zuviel gesagt ist und nur in den ganz großen schöpferischen Zeiten eintritt, so hat doch jede große Zeit es gewiß lange schon gekannt, denn dann ist es nichts anderes als das heimatliche, uranfängliche Meer, von dem der Geist auszieht, um die Wahrheit zu erobern und das er nach den langen Fahrten über die Erdhälfte des bewußten und erkennbaren Daseins doch nur am andern Ufer von neuem erreicht. In das kosmische, unbewußte, unmittelbare Leben, aus dem sie gekommen sind, kehren die Gedanken zurück. Sie sind nun keine logische Gewißheit, sie sind viel mehr: sie sind Tatsachen des Lebens selber geworden. Dies ist gewiß die letzte Wahrheit, die es für die einzelnen Zeiten und Menschen geben kann, und es kommt nur auf die Deutung an, die der heimkehrende Geist seinem eigenen Erlebnis gibt.

Wie sollte die Arbeit erträglich sein, wenn der Geist wenigstens in den großen produktiven Menschen und Zeiten nicht das Vermögen hätte, sich selber durch dieses Meer eine Grenze seines Verlangens zu setzen? Es ist dies eine viel tiefere Erscheinung als die gewöhnliche Ermattung nach großer Arbeit, als die Waffenstreckung nach vielem Kampf, als das Zurücksinken in die Unmittelbarkeit des Empfindens. Alle Wissenschaft so gut wie alle Kunst kann im letzten Grund nur eine Deutung des unmittelbaren eigenen Lebens selber sein. Alle Gedanken, die sich auf das Ganze des Lebens beziehen, gehen aus einem in der untersten Seelenschicht angelegten unmittelbaren Grundverhältnis zum Leben her-

vor, und ſie ſind — für den einzelnen wie für eine ganze Zeit — mit dem Augenblick gültige und unverbrüchliche Wahrheiten, wo ſie reſtloſe Deutungen und Symbole dieſer Gefühlswelt geworden ſind. Die ganze Welt des Bewußtſeins muß durchquert ſein, ehe dem einzelnen das Dunkel ſeiner ſelbſt hell geworden.

Die Romantik hat die beiden möglichen Deutungen gegeben, und beidemal iſt es dies eigene Leben, das die Grenze ſetzte. Sie kam wie Odyſſeus in ihre Heimat zurück und erkannte ſie nicht — und ſie kam wie der Jüngling des Novalis zum Bild von Sais und erkannte die Geliebte, die längſt Beſeſſene und das eigene Leben ſelber als die Löſung.

Gedruckt in der Offizin W. Drugulin in Leipzig

UNIV. OF MICHIGAN,

SEP 26 1912

Schriften deutscher Denker des 18. Jahrhunderts und der Zeit der Romantik in Auswahl. Dieselbe ist so getroffen, daß sie mit besonderer Berücksichtigung des für heute Lebendigen einen einheitlichen Aufbau der Grundansichten des Denkers versucht und dadurch plastisch seine Persönlichkeit zeichnet.

**J. Gottlieb Fichte. Ein Evangelium der Freiheit.** In Auswahl herausgegeben von Dr. Max Rieß. Mit Porträt. Brosch. M. 3.—, in Leinen geb. M. 4.—, in Leder geb. M. 4.50

**Joh. Joseph Görres.** In Auswahl herausgegeben von Dr. Franz Schultz. (Erscheint 1907)

**Johann Georg Hamann. Sibyllinische Blätter des Magus.** In Auswahl herausgegeben von Dr. Rudolf Unger. Mit Porträt. Brosch M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

**Joh. Gottfried Herder. Ideen.** In Auswahl herausgegeben von Dr. Friedrich von der Leyen. Mit Porträt. Brosch. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

**Wilhelm von Humboldt. Universalität.** In Auswahl herausgegeben von Dr. Joh. Schubert. (Erscheint 1907)

**F. W. Schelling. Schöpferisches Leben.** In Auswahl herausgegeben von Lic. Emil Fuchs. (Erscheint 1907)

**Friedrich Schiller. Ästhetische Erziehung.** In Auswahl herausgegeben von Alexander Freiherr von Gleichen-Rußwurm. Mit Porträt. Brosch. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

**Friedrich Schlegel. Fragmente.** In Auswahl herausgegeben von Dr. Friedrich von der Leyen. Mit Porträt. Brosch. M. 2.—, in Leinen gebunden M. 3.—, in Leder gebunden M. 3.50

**Friedrich Schleiermacher. Harmonie.** In Auswahl herausgegeben von Hermann Mulert. Mit Porträt. Brosch. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

**Winckelmann und Lessing. Klassische Schönheit.** In Auswahl herausgegeben von Alexander Freiherr von Gleichen-Rußwurm. Mit zwei Porträts. Brosch. M. 2.—, in Leinen geb. M. 3.—, in Leder geb. M. 3.50

# Eugen Diederichs Verlag in Jena

**Marie Joachimi, Die Weltanschauung der deutschen Romantik.** Brosch. M. 4.—, geb M. 5.—

Inhalt: Die literaturgeschichtliche Stellung der Romantik. Die Stellung der Romantik in der Philosophie. Die Gottheit. Das Universum. Die Menschheit. Die romantische Poesie. Das Genie. Kunstwerk und Kunstform.

Franz Deibel: Als ein Beitrag zur Weltanschauung Friedrich Schlegels ist das Buch Marie Joachimis eine kluge, gehaltvolle, die Kenntnis der Romantik fördernde Arbeit. In den scheinbar so widerspruchsreichen, verwogen paradoxen Spekulationen dieses ins Unendliche strebenden Geistes zeigt die Verfasserin die Kontinuität auf, rätselvolle Ideenbündel kennzeichnet sie als Segmente eines organischen Gedankenkreises. Durch scharfe Scheidung mehrerer Entwicklungsphasen in den Lehren und Anschauungen Schlegels bis 1800, durch eine klare, und eindringliche Darstellung seiner Zentrumslehre seines Versuches, Kunst, Philosophie, Religion, Natur, Geist, kurz alles aus einem gemeinsamen Mittelpunkt heraus zu erklären, gelangt sie zur Auflösung mancher von Haym behaupteten Widersprüche. Über dessen „Romantische Schule" führen ihre Entwicklungen vielfach ergänzend und berichtigend hinaus. Weil sie nicht gleich ihm mit einer selbstgeschaffenen Definition des „Romantischen" als Kommentar an die Beurteilung einzelner fragmentischer Aussprüche herangeht, kann sie Gutes und Neues vorbringen wie im Kapitel vom Wesen der romantischen Poesie oder in den für die schlegelsche Ästhetik aufschlußreichen Darlegungen über Kunstwerk und Kunstform, in denen man nur eine Erörterung der Romantheorie und ihrer bezeichnenden Wandlungen vermissen wird. (Literarisches Echo)

**Karl Joël, Nietzsche und die Romantik.** Brosch. M. 7.—, in Halbperg. geb. M. 9.—

Inhalt: Nietzsche und die Romantik. Schopenhauer und die Romantik. Nietzsche und die Antike.

Das im „fliegenden" Stil der Sturm- und Drangperiode glänzend geschriebene, geistvolle Buch des Baseler Philosophen steht fernab von jener Trockenheit wissenschaftlicher Arbeit, und liefert den glänzenden Beweis dafür, daß es eine pathetische Darstellung in Wort und Schrift gibt, die über den Vorwurf der Phrase erhaben ist, ja, daß die stimmungweckenden, stilistischen Mittel des Vortrages geradezu erforderlich sind und angewandt werden müssen, wo es sich um die wirkliche Verständigung mit dem Hörer oder Leser über Probleme handelt, die mit dem kalten Verstande allein nimmermehr erfaßt werden können. Zu diesen Gegenständen gehört Nietzsche nun einmal, und wahrlich, Joël versteht es, ihn in unseren Herzen aufleben zu lassen, und auch den Widerstrebenden zu gewinnen, ohne daß wir ihn irgendwie der Parteilichkeit für oder gegen seinen Helden bezichtigen dürften. Der Hauptteil des Buches trägt die gleiche Überschrift wie das ganze Werk und zeigt in der ersten Hälfte („Die Liebe und der Krieg") die grundsätzlichen Gegensätze, die Nietzsche von der weiblichen, dämmernden, gefühlsseligen Romantik scheiden, in der zweiten („Landschaft"), wie doch wieder der Philosoph mit seiner ganzen Eigenart in der Romantik wurzelt. Um es kurz zu sagen, Nietzsche hat die Romantik in sich selbst überwunden. (Literarisches Zentralblatt)